

مستطرد
شالك وراسا
١٩٦٦

مستطرد لكتب الطالب

وزارة التعليم العالي
والبحث العلمي



مجلة

كلية الإمام علي العظمي



مركز تحقيق تكملة علوم اسلامی

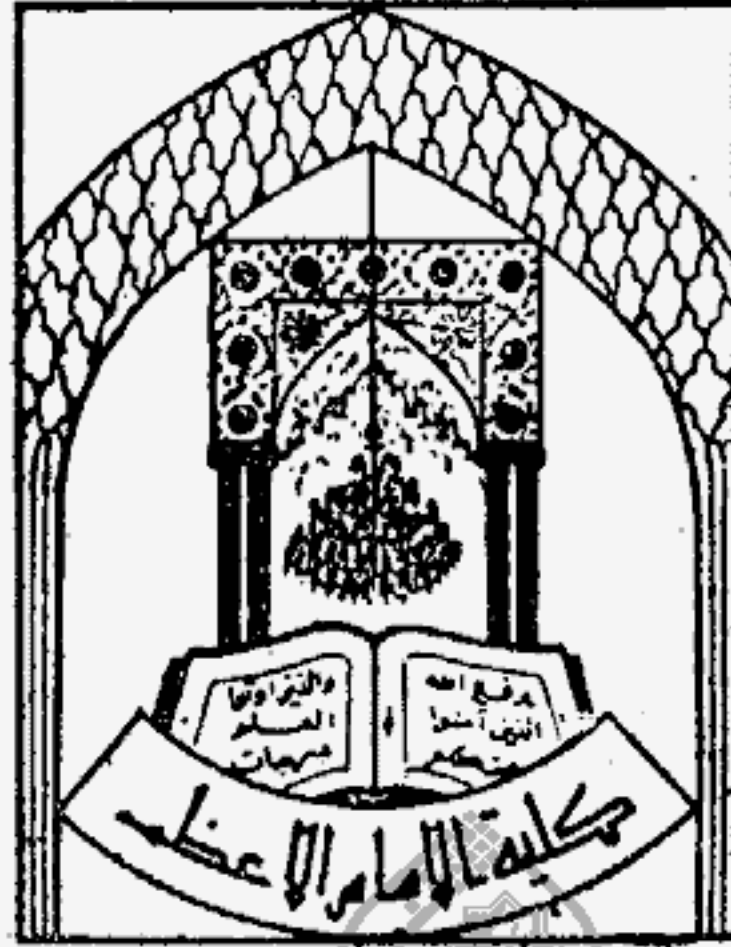
العدد الثالث

للسنة ١٣٩٦ هـ - ١٩٧٦ م

مطبعة العاني - بغداد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

هيئة تحرير المجلة

الدكتور هاشم جميل عبدالله السيد ابراهيم فاضل الدبو

السيد لطيف عبدالله



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

حكم الجعالة في الشريعة الإسلامية

بقلم

ابراهيم فاضل الدبو

المدرس بكلية الامام الأعظم

تعريف الجعالة

تعريفها في اللغة :

الجُعْل والجُعَال والجُعِيلَة والجُعَالَة والجُعَالَة ، بالكسر والضم ، هو ما جعله الانسان من شيء على فعل ، وخص مرة بالجُعَالَة (بالضم) ما يجعله الغازي لبديله عند وجوب الغزو عليه ، وأجمله جُعْلاً وأجمله له ، أعطاه اياه ، والجاعل ، المعطي ، والمجتل ، الاخذ ، والجُعَالَة بالفتح من الشيء تجعله للانسان . والجُعَالَة والجُعَالَات ، ما يتجاعلونه عند البعوت أو الامر يحزبهم من السلطان (١) .

فعلى هذا تكون كلمة جعالة مشتقة من لفظ جعل وأجعل ، وكلها تعني الشرط واقتطاع شخص لجزء من ماله لقاء عمل معين .

تعريفها في الاصطلاح الشرعي :

عرفت الجعالة بعدة تعاريف ، وكلها تشير الى انها عبارة عن تمهد جهة بدفع مبلغ من المال أو أي قيمي آخر لجهة أخرى ، لقاء قيامها بعمل ما ، سواء كان ذلك العمل معلوماً أو مجهولاً في مدة مجهولة . فالجُعْل عند المالكية كما قال ابن عرفة : « عقد معاوضة على عمل آدمي بعوض غير ناشئ عن محله به ، لا يجب الا بتمامه ، لا بعضه بعض » (٢) .

(١) لسان العرب للعلامة ابن منظور المجلد الاول ص ٤٦٨ ، ٤٦٩ وأنظر مختار الصحاح للرازي ص ١٠٤ ، ١٠٥ وكذا المنجد ص ٩٠

(٢) مواهب الجليل لشرح مختصر خليل للحطاب ج ٥ ص ٤٥٢ .

أفاد التعريف بأن الجعل من عقود المعاوضة ، عمل من جانب العامل ، وأجر من قبل رب المال ، إلا أن هذا الأجر يُشترط فيه عدهم ، أن لا يكون جزءاً من المحل ، فلو كان كذلك ، أفسد الجعل ، فعلى هذا لو قال رجل : من أتى لي بخاشي فله ركوبها مدة كذا ، فالفقد فاسد هنا ، لجهالة العوض ، كما أن المعارف اشترط لاستحقاق العاقل الجعل ، اسام العمل ، وأن يأخذ جُعله تاماً ، فأخرج بذلك المسافاة والاجارة ، لجواز أن يأخذ العامل بعض الأجر ببعض العمل في الأولى ، وبعض المنفعة في الثانية ، كما أنه قد أخرج بذلك القراض لان رب المال فيه غير ملزم بدفع شيء للعامل ، اذا لم يكن ثمة ربح .

وعرف العيني الجعل بقوله : هو ما يجعل للانسان غير المعين من الشيء لقاء قيامه بعمل من الاعمال^(٣) .

وحكى ابن قدامة تعريفها عند الخبائلة فقال : بأنها جعل الرجل شيئاً مقدراً من المال لمن يقوم له بعمل معلوم أو مجهول في مدة مجهولة^(٤) . وبمثل هذا عرفها الشافعية ، فقالوا : الجعالة عبارة عن تعهد بعوض معلوم بشئ عمل معين ، أو مجهول يستمر علمه^(٥) .

والجعالة عند الامامية : عبارة عن صيغة ثمرتها تحصيل المنفعة بعوض ، دون أن يشترط لصحتها العلم في العمل والعوض^(٦) .

(٣) عمدة القاري ، شرح صحيح البخاري لبدر الدين أبي محمد بن أحمد العيني ج ٢١ ص ٢٦٣ .

(٤) المنقح ج ٢ ص ٢٩٢ وانظر الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرداوي ج ٦ ص ٣٨٩ .

(٥) مغني المحتاج للخطيب الشربيني ج ٢ ص ٤٢٩ وعرفها الفيروز ابادي بقوله : « هو أن يبذل الجعل لمن عمل له عملاً من رد ضالة ورد ابق وبناء حائط . . . » أنظر المذهب ج ١ ص ٤١١ .

(٦) اللمعة الدمشقية ج ٤ ص ٤٣٩ تأليف محمد بن جمال الدين مكّي العاملي .

وعرفها الزيدية بقولهم : الجعل ، هو الاجرة على الشيء ، سواء كان ذلك الشيء فعلاً أو قولاً^(٧) .

والملاحظ على التعريف الأخير أنه لم يخصص الجعالة بالفعل ، بل أجازها على القول أيضاً ، وهو محل خلاف بين الفقهاء كما سنرى .

دليل مشروعيتها :

استدل الفقهاء على صحة الجعالة بأدلة من الكتاب والسنة والاجماع ، فما استدلووا به من القرآن الكريم قوله تعالى : « ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم »^(٨) . فقد ذكر القرطبي في تفسيره ، أن في الآية دليلاً على جواز الجعل ، وقد أجاز للضرورة ، لأنه يجوز فيه من الجهالة ما لا يجوز في غيره^(٩) .

ومما جاء في السنة النبوية ما رواه البخاري عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه « أن ناساً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أتوا على حيٍّ من أحياء العرب فلم يقرؤهم فيمنما هم كذلك إذ لدغ سيد أولئك ، فقالوا هل معكم من دواء أو راقٍ ، فقالوا : انكم لم تقرؤنا ولا نفعل حتى تجعلوا لنا جعلاً ، فجعلوا لهم قطيعاً من الشاء ، فجعل يقرأ بأسم القرآن ويجمع بزاقه ويتفل فبرأ ، فأتوا بالشاء ، فقالوا لا تأخذه حتى نسأل النبي صلى الله عليه وسلم فسألوه فضحك وقال وما أدراك أنها رقية ، خذوها وأضربوا لي بسهم »^(١٠) .

(٧) روض النضير شرح مجموع انقعه الكبير للبحراني ج ٤ ص ٥٧ وأنظر البحر الزخار لأحمد بن يحيى المرتضى ج ٤ ص ٦٣ .

(٨) سورة يوسف آية ٧٢ .

(٩) الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد الانصاري القرطبي ج ٩ ص ٢٣٢ .

(١٠) عمدة القاري شرح صحيح البخاري ج ٢١ ص ٢٦٣ وأنظر نيل الأوطار للشوكاني ج ٦ ص ٢٨ .

وروى عمرو بن دينار وأبن أبي مُليكة « أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل في جعل الأبق إذا جاء به خارجاً من الحرم ديناراً » (١١) .
وحكى الكاساني ما رآه محمد بن الحسن عن أبي عمرو الشيباني أنه قال : « كنت قاعداً عند عبدالله بن مسعود فجاء رجل ، فقال قدم فلان باباك من القوم فقال القوم لقد أصاب أجراً ، فقال عبدالله رضي الله عنه وجعلاً ان شاء من كل رأس درهماً ، ولم ينقل أنه أنكر عليه منكر فيكون اجماعاً » (١٢) .

ونقل ابن قدامة عن كثير من الصحابة والتابعين والائمة الاربعة اتفاقهم على جواز الجعالة في رد الضالة والابق وغيرهما ، (١٣) .
وحكى الخطيب الشربيني أيضاً اجماع الامة على صحة الجعالة (١٤) .
وقال ابن القيم : أن للجعالة أصلاً في الشريعة الاسلامية ، لا سيما مع دلالة الآية الكريمة على معناها ، وإن شريعة من قبلنا تلزمنا ما لم تنسخ ، ولا نسخ . وأضاف قائلاً : بأنه لا يضر في الجعالة جهالة العمل بالاسل ، كما أنها لا تقتصر الى عقد (١٥) .

ولأن الحاجة تدعو لصحة مثل هذه العقود ، فإن العمل قد يكون مجهولاً ، وذلك كأن يكون ضالة أو سلعة مفقودة ، ولا يعرف مكانها ، لنبرم عليها عقد اجارة ، لأنها لا تصح مع الجهالة ، وقد لا يجد المالك من يتبرع لتحقيق مطلبه فدعت الحاجة الى اباحة الجعل مع احتمال ما فيها من غرر .

-
- (١١) استدلل بهذا الحديث ابن قدامة في المغني ج٢ ص ٩٧ .
(١٢) بدائع الصنائع ج٨ ص ٣٨٧٣ .
(١٣) أنظر ابن قدامة في المرجع والموضع السابقين .
(١٤) مغني المحتاج الى معرفة معاني الفاظ المنهاج ج٢ ص ٤٢٩ :
(١٥) نقلاً عن روض النضير ج٤ ص ٥٩ .

وقد أنكر ابن حزم على الفقهاء اتفاقهم هذا ، فقال : لا يجوز الحكم بالجعل على أحد ، ومن أراد أن يتعهد بدفع مبلغ معين لمن يرد ضالة مثلاً ، لا يلزمه ذلك ، ويستحب له أن يفني بوعده ، ثم يسضي قائلاً : ان الذي يصح من ذلك أن يستأجر على طلبه من يقوم له بالعمل في مدة معروفة وفي مكان معروف ، فعندئذ يلزمه أن يدفع للعامل ما اتفقا عليه .

دليله على ذلك قوله تعالى : « وما كان المؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم » (١٦) . وقوله عليه الصلاة والسلام « ان دماءكم وأموالكم وأعراضكم وأبشاركم عليكم حرام » (١٧) .

فيرى ابن حزم أنه لا يحق لاحد ان يعقد في دمه ولا في ماله ولا في عرضه ولا في بشرته عقداً ، ولا يتعهد بشيء من ذلك ، الا ما جاء به النص بإيجابه باسمه او اباحته باسمه ، بناء على هذه الأدلة ، وطالما لم يرد نص صريح بصحة الجعالة ، فلا تجوز (١٨) .

أما بخصوص الأدلة التي استدل بها الفقهاء ، فقد أجاب عنها بقوله : ان الآية قد جاءت في غير شريعتنا ، وشريعة من قبلنا لا تلزمنا ، وأما جعل الصحابي الذي أقره الرسول صلى الله عليه وسلم على أخذ الرقية ، فلا حجة فيه ، لأنه لا يفهم منه الا اباحه أخذ ما أعطاه الجاعل على الرقية ، دون أن يقضى فيه على الجاعل بما التزم به ، ونحن ايضا نقول بذلك على سبيل الاستحباب ، كما انه انكر دعوى الاجماع (١٩) .

ان قول ابن حزم غير مسلم هنا ، لان الاجر الذي يأخذه العامل هو في مقابل ما قدمه من جهد وعمل ، فلا تشوبه شائبة الحرام ، والأدلة التي

(١٧، ١٦) المحلي ج ٨ ص ٢٠٤ .

(١٨، ١٩) المرجع السابق ص ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ .

استدل بها العلماء صريحة في صحة هذا النوع من العقود ، اما اعتراضه على الآية ، وقوله : ان شرع من قبلنا ليس بشرع لنا ، فهذا غير مسلم ، لان المسألة فيها تفصيل كما ذكر الاصوليون ، وخلاصة القول فيها ، ان شرع من قبلنا اذا نص على أنه مكتوب علينا ، فهو شرع لنا ، واذا قام الدليل على نسخه ورفعه ، فلا خلاف في انه ليس بشرع لنا ، وموضع الخلاف بين الفقهاء ، هو ما قصه الله علينا ورسوله من أحكام سابقة ، ولم يرد في شرعنا ما يدل على أنه مفروض علينا او مرفوع عنا ، فقال جمهور الاحناف وبعض المالكية والشافعية انه يكون شرعا لنا وعلينا اتباعه ، وقال بعض العلماء : لا يكون شرعا لنا ، لان شريعتنا ناسخة للشرائع السابقة ، الا اذا ورد في شرعنا ما يقرره (٢٠) . فكيف وقد جاءت السنة النبوية مقررّة لهذا العقد ، فالصحابه رضوان الله عليهم قد اشترطوا على اهل السليم جملا مقابل الرقية ، وما أخذوه من مال ، كان بموجب الشرط لا عن طريق الهبة او الهدية ، كما هو المفهوم من واقع القصة .

كما ان اجماع العلماء على صحة هذا العقد ، ليس مجرد دعوى ، فقد ثبت ، ونقله غير واحد من العلماء .

شروطها :

اشترط الفقهاء لانعقاد الجعالة شروطا معينة ، منها ما يتعلق بالصيغة ، ومنها ما يتعلق بالعاقد او المحل . وسيتبين لنا من خلال البحث مدى اختلاف الفقهاء في صحة تلك الشروط او فسادها ، ومدى تأثير تلك الشروط على العقد .

(٢٠) علم أصول الفقه لعبد الوهاب الخليل ص ٩٣ ، ٩٤ .

شروط الصيغة :

بما ان الجعالة عقد من عقود المعاوضة ، لذا يشترط لصحتها صيغة من الجاعل يعبر بها عن رغبته في الحصول على مقصوده ، سواء كان المقصود اعادة مفقود كآبق وضالة او خياطة ثوب وبناء حائط ، وما اشبه ذلك ، واشارة الاخرس المفهمة تقوم مقام الصيغة كما ذكر بعض الائمة .
الا ان هناك فرقا بين الجعالة وغيرها من عقود المعاوضة ، حيث لا يشترط لصحتها ايجاب وقبول كما هو الحال في العقود الاخرى ، لانها لا تعدو عن كونها مجرد تعهد جهة بدفع مكافأة مقدرة لجهة اخرى قد تكون معينة او غير معينة لقاء قيامها بالعمل المطلوب ، كما تبين لنا ذلك من خلال تعريف الفقهاء لها .

انواع الصيغة :

بما ان صحة الجعل تنوقف على وجود صيغة معينة تصدر من عاقد يلتزم فيها بجعل معين لمن ينفذ غرضه ، فالصيغة هذه قد تكون مطلقة غير محددة بأجل ، وقد تكون مؤقتة بوقت معين يشترطه الجاعل لتنفيذ مطلبه ، فان كانت الاولى ، كان المجهول له حرا في الوقت الذي يختاره لتنفيذ العقد ، ومتى سلم المفقود عليه ، استحق الاجر ، وكان العقد صحيحا . وان كان العقد مقيدا بأجل محدد ، فقد اختلف الفقهاء عندئذ في صحة الجعالة او عدم صحتها على قولين :

الاول عند المالكية ، هو فساد العقد عند تحديده بأجل معين ، فقد قال ائمتهم : لا يجوز الجعل الا بشرط ان يخير العامل في الوقت الذي يناسبه لتنفيذ العقد ، ومتى ما أراد ان يرد المفقود عليه ، رده ، معللين الفساد ، بأن تقدير الزمن مضر بالعامل ، اذ ربما يتعذر عليه انجاز العمل في الوقت

المعين ، فيذهب عمله باطلا ، واستثنوا من ذلك ما اذا احتوت الصيغة على تعهد يلزم الجاعل الوفاء بما التزم به عندما يحين الوقت المعين ، سواء انجز العامل العمل ، أم لا ، فعلى هذا يجوز أن يقول قائل : أجاعلك بدينار على أن تأتيني بضالتي في اسبوع ، عملت أم لا ، الا ان العقد هنا كما ذكرنا انقلب الى اجارة ، وينظر حينئذ ، فان كان العامل قد شغل ، الا انه لم يوفق في عمله ، استحق الاجر بقدر عمله ، وان لم يعمل ، فلا شيء له (٢١) .

والى هذا ذهب الشافعية ، فقد ذكر الخطيب الشربيني ان التأقيت في اجعالة يبطلها ، قايما على القراض ، والعلة في ذلك ، خوف الحاق الضرر بالعامل ، وقال : بأن تشبيه الجعل بالقراض ، يدل على عدم صحة تعليقه ، كما هو الظاهر (٢٢) .

والثاني للحنابلة ، أجازوا فيه تعليق الجعل بمدة معلومة ، معللين ذلك بقولهم : ان جواز العقد في حال تقدير المدة ، اولى من جوازه عند جهالتها ، وقد ذكر ابن قدامة أوجه الفرق بين الجعالة والاجارة من هذه الجهة ، حيث لا يصح تحديد الاخيرة بمدة على الصحيح من مذهبهم ، والفروق هي :

اولا - « ان الجعالة يحتمل فيها الغرر ، وتجوز جهالة العمل والمدة ، بخلاف الاجارة » (٢٣) .

ثانيا - ان الجعالة من العقود الجائزة ، فلا يلزم العامل الضرر عند دخوله فيها ، وان وجد الغرر ، لتمكنه من الفسخ متى شاء ، بخلاف الاجارة

(٢١) المدونة ج ٤ ص ٤٥٧ ، شرح الدردير الكبير ج ٤ ص ٦٢ ، ٦٣ ،

حاشية الدسوقي على الشرح المذكور في الموضع نفسه ، وانظر

التاج والاكلیل ج ٥ ص ٤٥٤ .

(٢٢) مغني المحتاج ج ٢ ص ٤٢٩ .

(٢٣) المغني ج ٦ ص ٩٤ .

فإنها عقد لازم ، فالعامل فيها يلزمه الضرر عند وجود الغرر .
 ثالثاً - أن الأجرة لو قدرت بمدة ، للزم العامل العمل في جميعها ،
 وهو غير ملزم بالعمل بعدها ، فلو جمعنا بين تقدير المدة والعمل ، فإذا انجز
 العمل قبل المدة ، فإذا ان نلزمه بالعمل في بقية المدة ، إذ لا ، فإذا الزمناه ،
 « فقد لزمه من العمل أكثر من المعتقد عليه » (٢٤) . وإن لم نلزمه ، فقد خلا
 بعض امدد من العمل ، ولو فرض وان انقضت المدة قبل اكمال العمل
 فإذا الزمنا العامل باتمامه ، « فقد لزمه العمل في غير المدة المعتقد
 عليها » (٢٥) . وإن لم نلزمه بانتهاء العمل ، فما أتى بالمعتقد عليه من العمل .
 بخلاف الجعالة ، فإن العمل الذي يستحق به العامل الاجر مقيد بمدة ، فإن
 أتى به في تلك المدة ، استحق الجعل ، ولا يلزمه شيء آخر ، وإن لم يف
 بذلك فلا يأخذ شيئاً من الاجر (٢٦) .

وما ذهب اليه الخنابلة هو المختار ، لوجه أدلة هذا المذهب .

شروط العقد :

أن ما نعينه بالعقد هنا ، هو الطرف الذي أبرم العقد ، ويشمل
 صاحب الجعل والعامل ، وقد اشترط الفقهاء لكل منهما شروطاً معينة .

الجاعل :

وهو الذي تعهد بدفع العوض لمن يقضي حاجته ، ويسمى الملتزم
 والمالك أيضاً ، وشأن الجاعل في الجعالة ، شأن أي رب مال آخر ، يريد
 التصرف في ماله ، فلا بد لصحة تصرفه من أن يكون اهلاً لذلك .
 قال المالكية : يشترط لصحة الجعالة أن يكون الجاعل فيها مميزاً ،
 ويعنون بالتمييز ، أن يكون المرء بحال لو كُلم بشيء من مقاصد العقلاء

(٢٤، ٢٥، ٢٦) ابن قدامة في المرجع السابق ص ٩٥ .

فهمه وأحسن جوابه ، فعلى هذا لا ينعقد عقد غير المميز لصغر أو انعدام
أو جنون ، واشتراطوا للنزوم العقد ، أن يكون العاقد مكلفاً فالصبي المميز
إذا التزم بعقد اجارة أو جعل ، صح ، وتوقف على رضا وليه ، ومثله
العبد والسفيه (٢٧) .

وبهذا قال الإحناف ، فلا يصح عقد المجنون والصبي الذي لا يعقل ،
أما البلوغ فليس بشرط للانعتاد عندهم ، فلو أبرم صبي عقداً من عقود
المعاوضة ، فإنه ينعقد موقوفاً على اجازة وليه ، وكذا يحق له اجازته بعد
بلوغه (٢٨) .

وكذا اشترطت الشافعية في المتلزم للجعل ، أن يكون مطلق
التصرف (٢٩) .

وهذه وجهة نظر الحنابلة ، قياساً على الاجارة ، لان الجعالة نسوع
منها ، والاجارة لا تصح الا من جائز التصرف (٣٠) .
وفي مذهب الامامية ما يؤيد ذلك (٣١) .
وحكى صاحب البحر الرخاير مثل هذا عن الزيدية (٣٢) .

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

هل تصح جعالة الفضولي ؟

الاصل في الجاعل ان يكون هو المالك ، لان حقوق العقد ترجع اليه ،
الا ان الفقهاء رحمهم الله قد اوضحوا هنا ما اذا اراد اجنبي أن يفرض جعلاً
لمن يأتي بضالة غيره ، فهل يصح العقد عندئذ ، ومن الذي يتحمل الجعل ؟

-
- (٢٧) شرح الدردير الكبير ج٤ ص٣ باب الاجارة ، وأنظر ص٦٢ .
(٢٨) بدائع الصنائع ج٦ ص ٢٩٨٧ باب البيع .
(٢٩) مغني المحتاج ص٢ ص٤٣٠ .
(٣٠) المغني ج٥ ص٣٢٢ باب الاجارة .
(٣١) اللعة الدمشقية ج٤ ص٤٢٢ وأنظر فقه جعفر الصادق ج٤
ص٢٩٦ .
(٣٢) ج٤ ص٦٣ .

القول عند الشافعية : ان العقد في هذه الحالة صحيح ، قال الخطيب الشربيني : لا يشترط في الجاعل ان يكون مالكا ، فعليه لو قال اجنبي : من رد عبد زيد أو ضالته مثلا ، فله كذا من الاجر ، وكان جادا في كلامه ، استحقه الراد على الاجنبي ، لانه قد الزم نفسه بذلك ، وأوضح الفرق بين الجعل وبين الثمن في البيع ، حيث جاز في الاول ، لانه ليس عوض تمليك ، بينما الثمن في البيع عوض تمليك ، لذا لا يجوز الا ممن يقع له الملك . وأضاف بأنه لو قيل ان الاجنبي هنا لم يلتزم الجعل بقوله علي ، ويحتمل ان قصده الاحالة على مالكة الاصلي عندما قال فله كذا من الاجر ، فعليه يكون فضولا محضا ، فلا يصح عقده ، ولا يلزم الجعل واحدا منهما ، فالجواب على ذلك بأن ائمة المذهب قد اعتبروا كلام الاجنبي التزاما عند الاطلاق ، لسبقه الى الفهم . وقال الشربيني أيضا : لو قيل بأنه لا يجوز لاحد بهذا القول وضع يده على الآبق ، بل يضمن ، فكيف يستحق الاجرة ، أجيب بأنه لا حاجة الى الاذن في ذلك ، لان المالك راض به قطعا ، أو بأن صورة ذلك ان يأذن المالك لمن شاء في الرد ، او يكون نلاجبي ولاية على المالك ، (٣٣) . ولو صدق السراد للجعل المنادي على أمر السيد له بذلك ، لم يرجع على المنادي بشيء ، اما لو قال الاجنبي : ان فلانا ويعني به المالك ، يقول ، من رد ضالتي فله كذا ، وكان الاجنبي كاذبا في قوله ، لم يستحق العامل احدا منهما بشيء ، لعدم التزام المنادي ، ولتكذيب المالك له ، ولو صدقه صاحب الجعل ، وكان الاجنبي ثقة ، رجع العامل بالاجر على المالك ، وان لم يكن القائل ثقة ، فهو كما لو رد ضالة زيد من دون علم بأذنه والتزامه ، فلا شيء له . فان انكر المالك الخبر لم تقبل شهادة القائل الثقة عليه ، لانه متهم في ترويع قوله ، (٣٤) .

(٣٤، ٣٣) مغني المحتاج ج ٢ ص ٤٢٩ ، ٤٣٠ .

والذي يبدو ان الاحناف يعتبرون مثل هذا العقد صحيحا في الصورة التي أجازوا فيها الجعل ، ولكنه موقوف على رضا المالك الاصلي ، قياسا على ما ذكروه في بيع الفضولي (٣٥) .

وهذا هو رأي المالكية في عقد الفضولي (٣٦) .

وبهذا قال الحنابلة في رواية عنهم ، حيث اعتبروا بيع وشراء الفضولي صحيحين ، الا انهما موقوفان على اجازة المالك ، فان أجازة نفذ والا فلا (٣٧) .

والرواية الثانية ابطالوا فيها تصرفات الفضولي (٣٨) .

فالمسألة التي اثارها الشافعية ، ينسحب عليها حكم تصرفات الفضولي عند الفقهاء الاخرين ، بجامع الفضولية في كل من المنادي في الجمالة والاجنبي في عقد البيع .

ما يجب في المَجْعول له من شروط :

المَجْعول له ويسمى العامل ايضا ، وهو الذي ينفذ رغبة الجاعل في انجاز عمله من رد ضالة وبناء دار وخياطة ثوب وما اشبه ذلك ، مما يصح عقد الجمالة عليه ، والذي متذكروه فيما بعد ، وقد اختلف الفقهاء في الشروط التي يجب ان تتحقق في المَجْعول له هذا ، كي يعتبر العقد صحيحا وناظدا .

- (٣٥) بدائع الصنائع ج٦ ص ٢٩٨٧ وقد جاء في باب البيع ما نصه : « وكذا الملك أو الولاية ليس بشرط لانعقاد البيع عندنا بل هو شرط النفاذ حتى يتوقف بيع النضولي » .
- (٣٦) الدردير الكبير ج٣ ص ١٢ وقد جاء في باب البيع ما نصه : « ووقف ملك غيره ، أي بيع ملك غير البائع على رضاه ، أي رضا مالكة » .
- (٣٨، ٣٧) المغني ج٤ ص ١٥٤ ، ١٥٥ وقد جاء فيه ما نصه : « وان اشترى بعين مال الأمر أو باع بغير اذنه ، أو اشترى لغير موكله شيئا بعين ماله أو باع ماله بغير اذنه ، ففيه روايتان ، احدهما البيع باطل ويجب رده ، الثانية البيع والشراء صحيحان ويقف على اجازة المالك » .

فالمالكية اشترطوا فيه ما اشترطوه في المالك الاصلي ، باعتباره الطرف الثاني للعقد، ذكر ذلك الدسوقي حيث قال: يشترط في المجعول له ما يشترط في الجاعل ، فعليه لا بد من ان يكون مميزا ومكلفا (٣٩) .

في حين لم يشترط الاحناف فيه اهلية العاقد بل ائبتوا لمن رد الجعل الاجر ولو كان صبيا او عبدا ، الا ان اجر العبد طريقه الى المولى (٤٠) .

وهذا على ما يبدو هو قول الحنابلة ، فقد ذكر ابن قدامة ، لو ان قائلا قال : « من رد عبدي فله دينار ، فمن رده استحق الجعل » (٤١) . دون ان يشترط فيه شروط اهلية العاقد ، وقياسا على اللقطة ، فانهم صححوا التقاط الضبي والعبد كالاخطاب والاصطياد ، كما جوزوا لهما قبول الوديعة (٤١) .

والى هذا ذهب الشافعية فيما لو كان المجعول له مبهما ، قال الماوردي : لو ان رجلا قال ، من آتى بابقي فله كذا من المال ، فمن جاء به استحق الاجر ، سواء كان المراد رجلا او امرأة او صبيا او عبدا ، عاقلا او مجنونا اذا سمع النداء او تعلم به ، لدخولهم في عموم قول الجاعل - من جاء - ، وقد اعتمد ذلك الخطيب الشربيني (٤٢) .

اما لو كان العامل معينا ، فقد اشترطوا فيه اهلية العمل ، فعليه يدخل فيه العبد وغير المكلف ، سواء كان بأذن او بغيره « ويخرج عنه العاجز عن العمل كصغير لا يقدر عليه ، لان منفعة معدومة ، فاشبه استئجار الاعمسى بالحفظ » (٤٣) .

(٣٩) حاشية الدسوقي على الدردير الكبير ج٤ ص ٦٠ ، التاج والاكتليل ج٥ ص ٤٥٢ .

(٤٠) الدر المختار على شرح تنوير الابصار ج٤ ص ٢٨٩ .

(٤١) المغني ج٦ ص ٩٥ ، ١٠١ .

(٤٢، ٤٣) مغني المحتاج ج٢ ص ٤٣٠ .

وبمثل هذا قالت الامامية ، فقد نقل عن جعفر الصادق ، ان العامل في الجعالة لا يشترط فيه الا امكان صدور العمل منه مع عدم المناسع الشرعي ، (٤٤) . فعليه صح عمل الصبي والسفيه وصح بعضهم عمل المجنون ايضا .

وينبغي ان يكون قول الزيدية هكذا ، لان المقصود هو تنفيذ مطلب الجاعل ، سواء توفرت في العامل اهلية العاقد ، ام لا ، كما ان مرجع ذلك الى العرف ، والعرف يتسامح بمثل هذا ، سيما وانه لم يرد نص صريح بذلك ، وانما هو مجرد الاجتهاد والرأي ، فعليه لا مانع من ان يكون راد الجعل مكلفا او غير مكلف خصوصا وان التزامه برد الجعل لا يترتب عليه اي اثر ، فله حق الفسخ متى شاء ، بخلاف الجاعل ، كما سنرى .

تعيينه :

الاصل في العقود ان يكون طرفا العقد فيها معلومين ، لتحمل الجهة المعنية ما يترتب على العقد من احكام ، أما الجعالة فقد تعقد مع شخص معين ، كأن يقول زيد لعمر : ان رددت لي ضالتي ، فلك كذا من الاجر ، فحينئذ يتعين عمرو لرد الجعل ، فلو رده آخر كان متبرعا ، ولا شيء له . اما لو اراد الجاعل ان يعمم ندائه دون ان يقصد احدا بعينه ، فهل تصح الجعالة في هذه الحالة ؟

ذهب جمهور الفقهاء الى جواز ان يكون المجعول له فردا غير معين ، وتسامحوا في جهالته .

قال الدردير : من سمع قائلا يقول : من يأتيني بضالتي المفقودة

(٤٤) فقه الامام جعفر الصادق ج٤ ص ٢٩٦ ، وانظر شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام ج٣ ص ١٦٣ .

فله كذا من المال ، فأتاه بها رجل من غير تواطؤ معه ، استحق الجعل^(٤٥) .

والى هذا ذهب الشافعية ، فقد ذكر الفيروز آبادي ان الجعالة تصح مع جهالة العامل ، مستدلا بالآية الكريمة^(٤٦) ، ومعللا لذلك بان الانسان قد يكون له عمل وهو يجهل الجهة التي تستطيع انجاز عمله ، فجاز له ان يتعهد بدفع مبلغ من المال لمن يحقق مطلبه ، من دون تعيين ، ونقل عن الامام الشافعي ما يشبه هذا الرأي ، حيث ذكر بأنه قال : لو قال شخص ، اي رجل حج عني اولا فله مائة دينار ، ففقد رغبته اخر ، استحق المائة ، وقد خطأ الشيرازي المزني في قوله ، ان العامل في هذه الحالة ينبغي ان يستحق اجرة المثل ، لان العقد هنا بمثابة الاجارة ، وهي لا تصح من غير تعيين ، فقال : بأن العقد هنا عقد جعالة وليس اجارة ، والجعل جائز من غير تعيين العامل^(٤٧) .

وحكى ابن قدامة مثل هذا عن الحنابلة^(٤٨) .

وبهذا قالت الامامية^(٤٩) .

وهذه وجهة نظر الزيدية أيضا^(٥٠) .

في حين اتجه الاحناف اتجاها يغاير ما ذهب اليه غيرهم ، فقد رد السرخسي على الشافعي في قوله بصحة الجعل مع جهالة العامل ، فقال : ان القياس يأبى ذلك ، لان العقد مع المجهول لا ينعقد ، كما أن العقد لا يتم

-
- (٤٥) الشرح الكبير ج٤ ص ٦٠ وأنظر رالتاج والاكيل ج٥ ص ٤٥٢ .
(٤٦) وهي قوله تعالى « ولن جاء به حمل بعير » آية ٧٢ سورة يوسف .
(٤٧) المهذب ج١ ص ٤١١ وانظر مغني المحتاج ج٢ ص ٤٢٩ .
(٤٨) المغني ج٦ ص ٩٥ ، الانصاف ج٦ ص ٣٨٩ ، وأنظر حاشية الشيخ محمد عبدالوهاب على المقنع ج٢ ص ٢٩٢ .
(٤٩) فقه جعفر الصادق ج٤ ص ٢٩٥ وأنظر اللمعة ج٤ ص ٤٣٩ ، ٤٤٠ .
(٥٠) البحر الرخار ج٤ ص ٦٣ .

بدون قبول ، والقبول هنا غير متصور « تم هذا تعليق استحقاق المال بالخطر وهو قمار »^(٥١) وقد كان ذلك جائزا في شريعة من قبلنا^(٥٢) . وقد اعتبر الحنفية مثل هذا العقد اجارة باطلة^(٥٣) .

ان قياس الاحناف الجعالة في حالة جهل العامل على المقامر ، قياس مع الفارق ، لان المجعول له يستحق الاجرة لقاء ما يقدمه من جهد وعمل ، بخلاف المقامر ، فانه يحصل على الفائدة دون كد وعناء ، ولا حاجة لهم مع دلالة الآية على صحة الجعالة ، فان شريعة من قبلنا تلزمنا اذا لم تنسخ ، ولم يقم دليل على نسخ الآية .

المحل وشروطه :

ان ما نفيه بالمحل هنا ، هو العقود عليه ويسمى الجعل ايضا ، وهو العمل الذي يستحق العامل بموجبه الاجر ، وقد اختلف الفقهاء في نوعية العمل الذي يصح التعاقد عليه عقد جعالة .

ذهب الجمهور الى القول : بان كل ما جاز أخذ العوض عليه في الاجارة من الاعمال ، جاز عقد الجعالة عليه ، وما لا يجوز أخذ الاجرة عليه في الاجارة ، لا يصح التعاقد ولا أخذ العوض عليه ، وذلك كالغناء والزمر وسائر المحرمات .

قال ابن قدامة : « ما جاز اخذ العوض عليه في الاجارة من الاعمال ، جاز أخذه عليه في الجعالة »^(٥٤) . وأما بالنسبة للقرب فذكر الحنابلة ، ان القربة ان كان نفعها لا يتعدى فاعلها ، كالصلاة والصيام ، لا يجوز اخذ

(٥١، ٥٢) المبسوط ج ١١ ص ١٨ .

(٥٣) حاشية رد المختار على الدر المختار ج ٤ ص ٢٨١ .

(٥٤) المغني ج ٦ ص ٩٦ .

الجعل عليها ، وان كان نفعها لا يختص بفاعلها ، كالأذان والإقامة والحج ،
فلهم رأيان في المسألة ، أحدهما الجواز ، قياسا على الرقبة ، حيث أجاز
رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذ الجعل عليها ، وللحاجة لمثل هذه
الأمور .

والرأي الآخر ، المنع ، لما رواه عثمان بن أبي العاص فإنه قال : « ان
آخر ما عهد الي النبي صلى الله عليه وسلم أن اتخذ مؤذنا لا يأخذ على
أذانه اجرا » (٥٥) .

وللمالكية اتجاهان في المسألة ، الاتجاه الاول ، ما جاء في المدونة مرويا
عن الامام مالك ، ومفاده : ان كل ما يجوز فيه الجعالة تجوز فيه الاجارة ،
اذا ضرب للاجارة اجل ، وان الكثير من السلع لا يصلح فيه الجعل وتصلح
عليه الاجارة ، اما القليل منها ، فيجتمع فيه العقدان ، والسرف في عدم صحة
الجعالة على المال الكثير « لان السلع الكثيرة تشغل بائعها عن ان يشتري او
يبيع او يعمل في غيرها ، فاذا كثرت السلع هكذا ، حتى تشغل الرجل ، لم
تصلح الا باجارة معلومة » (٥٦) والاتجاه الثاني ، ما ذكره الدردير وغيره ،
ان كل ما جاز فيه عقد الاجارة ، جاز فيه الجعالة ، بلا عكس ، فعلى هذا
الرأي تكون الجعالة اعم ، وقال الدردير : ان العقد على السلع الكثيرة ، ان
كان العرف او الشرط قد جرى بأن ما باعه او اشتراه العامل ، فله بحسابه
من الاجر ، صح عقد الجعالة عليها ، والا فالاجارة « لان كثرة السلع بمنزلة

(٥٥) وقد استدلل به ابن قدامة في باب الاجارة من المغني ج ٥ ص (٤١)
واستدل ايضا بما رواه عبادة ابن الصامت قال : « علمت ناسا
من أهل الصفة القرآن والكتابة ، فأهدى إلي رجل منهم قوسا ،
قال قلت ، قوس وليست بمال ، قال قلت أتقلدها في سبيل الله
فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم وقصصت عليه القصة ،
قال : ان سرك ان يقلدك الله قوسا من نار فأقبلها » .
(٥٦) المدونة ج ٤ ص ٤٥٧ .

عقود متعددة يستحق الجعل في كل سلعة بانتهاء عملها ، ولم يذهب له عمل باطل ، (٥٧) .

وقد اشترطوا في القول المشهور عنهم ان يحقق العمل المعقود عليه منفعة للجاعل ، فلم يجوزوا التعاقد على صعود الجبل او المشي مسافة دون ان يجني العاقد من جراء ذلك اي ثمرة ، كما لم يجوزوا اخذ الجعل على اخراج الجان من شخص ، ولا على ابطال سحر وما اشبه ذلك ، لعدم العلم بحقيقة هذه الامور (٥٨) .

وقد اجاز الشافعية في القول الاصح عندهم ان تعقد الجعالة على كل عمل مجهول او معلوم يقابل بأجرة ، وذلك كالخياطة والبناء ورد الضالة وما اشبه ذلك ، وسواء كان العمل مما يفرض على العامل القيام به ، ام لا ، ومثلوا له بما لو سجن شخص ظلما واراد ان يجعل مبلغا من المال لمن يسعى في خلاصه بجأه او بغيره ، جاز ، مع ان هذه الاعمال تعتبر من فروض الكفاية .

وذهبوا في الرأي الثاني الى المنع ، استغناء بالاجارة ، واشترطوا في العمل الذي يصح التعاقد عليه ، ان يكون فيه كلفة « لان ما لا كلفة فيه لا يقابل بعوض » (٥٩) . فعلى هذا من سمع نداء من آخر برد ضالته ، وكانت الضالة في يد السامع ، فردها ، فان كان في الرد كلفة ، استحق

(٥٧) الشرح الكبير ج ٤ ص ٦٣ ، ٦٤ وأنظر حاشية الدسوقي على

الشرح المذكور في الموضع السابق .

(٥٨) التاج والاكلیل ج ٥ ص ٤٥٥ وقد جاء فيه « من جعل لرجل جعلاً

على أن يرقى الى موضع من الجبل ، سماه له أنه لا يجوز ، ولا يجوز

الجعل الا فيما ينتفع به الجاعل ٠٠٠٠ لا يجوز الجعل على اخراج

الجان من الرجل لانه لا يعرف حقيقته ولا يوقف عليه » . وأنظر

الدردير في المرجع والموضع السابقين .

(٥٩، ٦٠) مغني المحتاج ج ٢ ص ٤٣١ .

الجعل ، والا فلا ، ولو جعل رجل تبليغا من المال لمن أخبره بالأمر القلاني مثلا ، فأخبره به آخر ، لم يستحق شيئا ، لأنه لا عمل فيه ، الا اذا تعب المخبر في تبليغ الخبر وكان صادقا في اخباره ، وللمستخير غرض في المخبر به ، استحق المخبر الاجر (٦١) .

وفي مذهب الامامية ما يؤيد صحة الجمالة على كل عمل مقصود ، من خياطة ثوب ورد آبق وضالة ، لا اثم في اتيانه (٦١) .
وهذه وجهة نظر الزيدية (٦٢) .

في حين اقتصر الاحناف الجعل على رد الآبق فقط ، أما من رد غيره ، فإن كان قد رده من دون اذن مالكه ، فهو متبرع بعمله ، وان رده بطلب من رب المال فلا يخلو اما ان يكون العامل معلوما او مجهولا ، فان كان مجهولا ، فالاجارة باطلة ، وان كان معلوما ، فالاجارة فاسدة ، وفي هذه الحالة لا يستحق الراد اكثر من اجر مثله (٦٣) . معللين ذلك بقولهم : « وجوب الجعل لرد الآبق ، حكم ثبت لصا بخلاف القياس ، بقول الصحابة رضي الله عنهم ، فلا يلحق به ما ليس في معناه من كل وجه » (٦٤) .
وأضافوا بأن الضال ليس كالآبق ، اذ الأخير يتباعد عن سيده حتى يفوته ،

(٦١) فقه جعفر الصادق ج ٤ ص ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، شرائع الاسلام ج ٣ ص ١٦٣
اللمعة الدمشقية ج ٤ ص ٤٣٩ .

(٦٢) البحر الزخار ج ٤ ص ٦٣ وانظر روض النضير ج ٣ ص ٥٦ .

(٦٣) الدر المختار ج ٤ ص ٢٨٠ وقد جاء فيه ما نصه : « ولا شيء للملتقط لمال أو بهيمة أو ضال من الجعل أصلا الا بالشرط ، كمن رده فله كذا ، فله اجر مثله . . . كاجارة فاسدة » وانظر حاشية رد المحتار في المرجع السابق ص ٢٨١ وقد نقل عن الولواجية ما نصه : « ضاع له شيء فقال من ذلني عليه فله كذا فالاجارة باطلة ، لان المستاجر له غير معلوم ، والدلالة ليست بعمل يستحق به الاجر ، فلا يخب الاجر » . وانظر بدائع الصنائع ج ٨ ص ٤٨٧ .
(٦٤) (٦٥، ٦٤) المبسوط ج ١١ ص ١٠ .

في حين ان الضال يقرب من صاحبه ، حتى يجده ، لهذا اخذنا فيه بالقياس^(٦٥) .
والراجع والله اعلم ، هو رأي الجمهور قياسا على جعل الأبق ، بجامع
الحاجة في كل .

نفي الجهالة عن العقود عليه :

بعد ان عرضنا وجهة نظر الفقهاء في الاعمال التي يصح التعاقد عليها
عقد جعالة ، تبين الآن وجهة نظرهم بشأن العلم بتلك الاعمال او الجهل
بها اثناء التعاقد .

جاء في المدونة ان الامام مالك اجاز عقد من قال : من أتى لي بضاتي ،
ولم يعين لها مكانا^(٦٦) ، معنى هذا ، انه لا يشترط العلم بالمجهول عليه .
وقال ابن قدامة : « ان الحاجة تدعو الى كون العمل مجهولا ، بأن
لا يعلم موضع الضالة والأبق »^(٦٧) .

وبهذا قال الشافعية ، فقد ذكر الشيرازي ان الجعالة تجوز على عمل
مجهول ، للآية^(٦٨) ، وللحاجة^(٦٩) .

وهذا يتماشى مع مذهب الاحناف في الصورة التي اجازوا فيها
الجعل ، لجهل موضع الأبق^(٧٠) .

والى هذا ذهب الامامية^(٧١) .

وحكى صاحب البحر الزخار مثل ذلك عن الزيدية^(٧٢) .

(٦٦) ج ٤ ص ٤٥٨ وأنظر حاشية الدسوقي ج ٤ ص ٦٠ ، مواهب الجليل

ج ٥ ص ٤٥٥ .

(٦٧) المغني ج ٦ ص ٩٤ وانظر الانصاف ج ٦ ص ٣٩٠ .

(٦٨) زهي قوله تعالى : « ولن جاء به جمل بعير » سورة يوسف آية ، ٧٢ .

(٦٩) المهذب ج ١ ص ٤١١ وأنظر مغني المحتاج ج ٢ ص ٤٣٠ .

(٧٠) الدر المختار ج ٤ ص ٢٨٧ وانظر بدائع الصنائع ج ٨ ص ٣٨٧٢ .

(٧١) الشرائع ج ٣ ص ١٦٣ وأنظر فقه جعفر الصادق ج ٤ ص ٢٩٥ .

(٧٢) ج ٤ ص ٦٣ .

فعلى هذا يكون الاتفاق قد حصل بين الفقهاء على صحة الجعالة مع الجهل بالمعتود عليه ، للآية الكريمة وللضرورة ايضا ، لان العلم به قد يكون عسيرا في بعض الصور كرد ضال وآبق وما اشبههما ، اما لو امكن تعيينه ، فلا حاجة لاحتمال الجهالة ، كما لو تجاعلا على بناء دار او خياطة ثوب ، فمن السهل معرفة اوصافهما ، لان مثل هذه الامور يسهل ضبطها ، فيستلزم العلم بتلك الاوصاف عند العقد (٧٣) .

أحكام الجعالة :

ان ما نغنيه بالحكم هنا هو الاثر الذي يترتب على انعقاد الجعالة ، والعقد اما ان يكون صحيحا او فاسدا ، فالصحيح هو ما توفرت فيه اركانه وشروطه الخاصة به ، والاثر الذي يترتب على انعقاد الجعالة صحيحة ، هو العوض الذي التزم به المالك امام المجعل له ، وقد يطلق عليه اسم الجعل أو الاجر ، وهو مقدار من المال ، الذي استحقه العامل لقاء ما قدمه من جهد وعمل ، وقد استلزم الفقهاء فيه شروطا معينة ، من اجل اثباته مستحقه .

اولا - العلم به :

اتفق الفقهاء على ان الاجر في عقد الجعالة يجب ان يكون معلوما عند العقد ، لان الجهالة به تؤدي الى تنازع وتخاصم بين الاطراف المعنية ، وهذا ما لا يرتضيه الشارع .

قال ابن قدامة : ان الجهل بالاجر في الجعالة ، يفسد العقد ، ثم ذكر أوجه الفرق بينه وبين العمل ، حيث تغتفر الجهالة في الاخير ، بأن الحاجة

(٧٣) الخطيب الشربيني في مغني المحتاج ج ٢ ص ٤٣٠ .

تدعو الى كون العمل مجهولا وذلك للمجهل بمكان الضالة والأبق ، ولا حاجة الى جهالة العوض ، كما ان العمل ليس بلازم ، اذ هو جائز في حيق العامل ، لذا تقتفر فيه الجهالة ، اما العوض فانه يصبح لازما بانعام العمل ، فوجب كونه معلوما^(٧٤) .

وكذا اشترطت المالكية لصحة الجعل معرفة العوض عند العقد^(٧٥) . وهذه وجهة نظر الشافعية ايضا ، لانه عقد جوز للحاجة ولا حاجة لجهالة العوض ، بخلاف العامل والمحل ، وكذا يفسد العقد عندهم ، لو جعل الاجر خمرا او عينا مفسوبة ، لنجاسة عين الاول ، ولعدم القدرة على تسليم الثاني^(٧٦) .

وفي مذهب الامامية^(٧٧) والزيدية^(٧٨) ما يؤيد هذا ايضا . أما الاحناف ، فهم كما ذكرنا قد اقتصروا الجعل على الأبق فقط ، وقد التزموا بما قدره الشارع من اجر^(٧٩) .

هل تغتفر الجهالة اليسيرة في العوض ؟

ذكرنا في الفقرة السابقة اتفاق الفقهاء على فساد الجمالة عندما تعتقد على جعل مجهول ، الا ان فريقا منهم استثنى من ذلك الجهالة اليسيرة التي لا تمنع من تسليم العوض لصاحبه ، والتي لا يتوقع ان يحدث معها نزاع في المستقبل .

قال ابن قدامة : ويحتمل ان تغتفر الجهالة في العوض اذا كانت جهالة

-
- (٧٤) المغني ج٦ ص ٩٤ ، وأنظر الانصاف ج٦ ص ٣٩٠ .
(٧٥) الشرح الكبير ج٤ ص ٦٠ وأنظر المدونة ج٤ ص ٤٥٨ .
(٧٦) مغني المحتاج ج٢ ص ٤٣١ ، المهذب ج١ ص ٤١١ .
(٧٧) فقه جعفر الصادق ج٤ ص ٢٩٧ ، الشرائع ج٣ ص ١٦٣ .
(٧٨) البحر الزخار ج٤ ص ٦٣ .
(٧٩) البدائع ج٨ ص ٣٨٧٧ .

لا تمنع من التسليم ، وذلك كأن يقول : من رد ضالتي فله نصفها مثلا ، وقد نقل عن الإمام أحمد انه قال : لو ان أميراً في الغزو قال ، من جاء بعشرة رؤوس من النعم ، فله رأس ، جاز ، وكذا يجوز لو جعل جعلاً مجهولاً لمن يده على قلعة أو طريق سهل ، والجعل من مال الكفار ، يعينه العامل فيما بعد ، وأضاف ابن قدامة ، بأن مثل هذا يتخرج ههنا^(٨٠) .

وفي مذهب الشافعية ما يؤيد هذا الرأي فقد ذكروا بأنه « لو وصف الجعل بما يفيد العلم استحقه العامل »^(٨١) ، فعلى هذا لو قال رجل ، من ردّ ضالتي فله ربعها أو ثلثها ، استحق العامل المشروط ، ان علم وصفه مسبقاً^(٨٢) .

والى هذا ذهب الامامية فقد قالوا : تصح الجعالة في قول القائل : من ردّ دابتي فله ثلثها مثلا ، وكذا تصح لو قال ، فأنا أرضيه ، وفعلاً رضي العامل بما اعطاه المالك ، والا فالعقد فاسد^(٨٣) .

في حين اعتبر المالكية الجعالة اليسيرة في العوض كالفاحشة ، جاء في المدونة ، لو قال رجل ، من جاءني بعدي الأبق ، فله نصفه أو ثلثه ، لا يجوز ذلك عند مالك ، لجعالة الحالة التي سيكون عليها الأبق ، فلا تتحقق معرفة الجعل عند العامل وقت التعاقد ، وهذا لا يجوز^(٨٤) .

والذي اراه ان الجعالة اذا كانت يسيرة في الجعل ، لاتمنع صحة العقد ، لان الغالب التسامح في مثلها ، لا سيما في عقد كالجعالة .

ثانياً - أن يكون على علم بالأذن :

من الشروط التي اشترطها الفقهاء لاستحقاق العامل للجعل ، ان يكون

(٨٠) المغني ج٦ ص ٩٤ وانظر الانصاف ج٦ ص ٣٩٠ ، ٣٩١ .

(٨١، ٨٢) مغني المحتاج ج٢ ص ٤٣١ .

(٨٣) فقه جعفر الصادق ج٤ ص ٢٩٧ ، اللمعة ج٤ ص ٤٤٠ ، ٤٤١ .

(٨٤) ج٤ ص ٤٥٨ .

المالك قد بذل الجعل فعلاً^(٨٥) ، وإن يكون على علم بما قاله المالك سواء كان قد علم ذلك بنفسه أو بالواسطة ، ولو عمل بدون إذن من الجاعل ، أو كان الجاعل قد أطلق الإذن ، إلا أن العامل قد قام برد الجعل من دون علم بالإذن ، فعلمه في هذه الحالة يعتبر من قبيل التبرع ، لأن الجعالة نوع من العمل يستحق صاحبها العوض إذا حصلت معاوضة ، فإذا انعدمت ، انعدم الأجر ، كالعمل في الإجارة .

قال الدردير : إنما يستحق الجعل من سمع نداء الجاعل ، ولو بالواسطة إن ثبت التزامه له^(٨٦) .

وحكى الشربيني مثل هذا عن الشافعية ، حيث قال : لو أن رجلاً قال ، من رد ضالتي فله كذا ، فردها من لم يبلغه النداء ، أو كان الجاعل قد خصص الرد برجل معين ، فرده الرجل ، دون أن يعلم بأذن المالك له ، لم يستحق شيئاً من الأجر ، ولو كان معروفاً برد الضوال ، ودخلت الضالة في صمائه^(٨٧) . وأضاف الماوردي هنا بأن الجاعل لو اشترط الجعل لمن سمعه ، فرد ضالته من علم نداءه ولم يسمعه ، لا يستحق شيئاً وإن عمل طامعاً في الحصول على الأجر^(٨٨) .

وبهذا قال الحنابلة في رأي لهم ، جاء في الانصاف « فمن فعله - أي العمل - بعد أن بلغه الجعل ، استحقه بلا نزاع »^(٨٩) .

(٨٥) هذا في غير العبد الأبق ، أما العبد الأبق فقد حصل فيه خلاف بين الفقهاء ، وقد أسدلنا الستار على الأبق ، لأن البحث فيه الآن ضرب من العبث .

(٨٦) الشرح الكبير ج ٤ ص ٦٠ ، ٦١ وأنظر حاشية الدسوقي على الشرح المذكور .

(٨٧) مغني المحتاج ج ٢ ص ٤٣١ وأنظر المذهب ج ١ ص ٤١١ .

(٨٨) نقلاً عن الشربيني في المرجع والموضع السابقين .

(٨٩) ج ٦ ص ٣٩٠ وأنظر المغني ج ٦ ص ٩٦ .

والى هذا ذهب الزيدية^(٩٠) .
وهذه وجهة نظر الامامية ، فيما لو حصل رد الجعل قبل ان يتقصد المالك الاجرة ، لان الضال امانة في يد الملتقط ، وعليه ان يرد لها للمالكها^(٩١) .
وذهب بعض متأخري الحنابلة الى القول : بأن العامل اذا كان من شأنه التكسب وعرف بالامتهان بسئل هذه الاعمال كالحياطة والدلالة وما شابه ذلك ، فاذا اذن له الجاعل بالعمل دون ان يحدد له الجعل في العقد ، وقام العامل بتنفيذ العمل اللازم ، فللعامل اجرة المثل في هذه الحالة ، لدلالة العرف على ذلك . وأضافوا ، بأنه لو قام رجل بانقاذ مال الغير من الغرق أو التلف ، فللمنقذ اجرة مثله ، وان لم يحصل الاذن من رب المال^(٩٢) .

وفي مذهب الامامية ما يؤيد استحقاق العامل للجعل المفروض من قبل المالك ، اذا لم يقصد المجهول له التبرع بعمله ، على أن يكون الرد قد حصل بعد تعهد رب المال ، وان لم يبلغه نأ الالتزام ، لانه مع عدم التبرع ، مع حصول الاذن من الجاعل ، يكون العمل محترماً^(٩٣) .

والذي اميل اليه هو الرأي الاخير للحنابلة ، قياساً على الآبق ، فانه لو رده رجل من دون ان يطلق السيد الاذن ، استحق الجعل ، الا ان الجعل في الآباق معروف ومحدد^(٩٤) ، وهنا غير معروف ، فالخلص في هذه الحالة ان نفرض للعامل اجرة المثل سواء كان قد اذن له الجاعل ، غير انه

-
- (٩٠) البحر الزخار ج٤ ص ٦٣ .
(٩١) فقه جعفر الصادق ج٤ ص ٢٩٦ وانظر اللمعة ج٤ ص ٤٤٥ .
(٩٢) انظر حاشية الشيخ محمد عبدالوهاب على المقنع ج٢ ص ٢٩٣ ، ٢٩٤ والانصاف ج٦ ص ٣٩٤ .
(٩٣) العملي في المرجع السابق ص ٤٤٦ وانظر فقه الصادق في الموضع نفسه .
(٩٤) انظر المغني ج٦ ص ٩٧ ، ٩٨ .

لم يحدد له الجمل كما في الحالة الاولى ، او عمل من دون اذن كما في الحالة الثانية ، لاننا بهذه الحالة نكون قد اعطينا العامل حقه دون ان نذهب جهده هذرا ، وفي هذا ايضا طريق ضياعة الضوال من الضياع . والله اعلم .

ثالثا - اتمامه العمل :

لما كان مقصود الخاغل من ابرامه العقد هو انجاز ما يروم انجازه من العمل ، وهدف العامل هو الحصول على الاجر ، لذا نرى الفقهاء رحمهم الله قد وضعوا الشروط اللازمة لحماية حق المتخاعلين دون الاضرار بحق احدهما ، فقد اشترطوا لاستحقاق العامل الجمل اتمام العمل وتسليمه لرب المال ، فلو هلك قبل تسليمه للمالك ، كأن يكون ثوبا فاحترق او ضالة فماتت فلا شيء للمجمل له لعدم ايفائه بالشروط وهذا محل وفاق بين جميع الفقهاء (٩٥) .

أما لو أتم المجمل له جزءا من العمل ، فلا يخلو عندئذ ، اما ان يكون الجمل مفروضا لشيئين يمكن ان ينفك أحدهما عن الآخر ، أم لا ، فان امكن الفصل بين العمل ، كأن يكون رد ضالتي وخياطة توبين او بناء دارين ، ففي هذه الحالة يأخذ العامل أجره بنسبة ما أنجزه من عمل ، ففيما ضربناه من الامثلة ، ان أتم نصف العمل ، استحق نصف المفروض من المال ، وهذا هو رأي الشافعية ، قال الشيرازي : لو فقد رجل ضالتي فقال من ردهما فله دينار ، فرد احدهما رجل ، استحق الراد نصف المفروض ، لعمله نصف المطلوب (٩٦) .

(٩٥) المغني ج٦ ص ٩٦ ، نهاية المحتاج ج٥ ص ٤٧٥ ، الشرح الكبير ج٤ ص ٦١ ، اللمعة الدمشقية ج٤ ص ٤٤٥ ، البحر الزخار ج٤ ص ٦٣ .

(٩٦) المهذب ج١ ص ٤١٢ ، وانظر مغني المحتاج ج٢ ص ٤٣٢ .

ونقل ابن قدامة مثل هذا عن الحنابلة^(٩٧) .
وبهذا قال المالكية في أحد الرأيين عنهم ، جاء في المدونة ، لو أن رجلا
جعل عشرة دنانير على رد آبقين له ، فإن أتى المجمعول له بهما ، فله الأجر
كاملا ، وإن رد أحدهما فله النصف^(٩٨) .

وفي مذهب الإمامية^(٩٩) والزيدية^(١٠٠) ما يؤيد ذلك أيضا .
وقال المالكية في رأيهم الثاني ، أن المجمعول له يستحق أجره المثل ،
لفساد الجعل في هذه الحالة^(١٠١) .

لوتقسيط الجعل على العمل أن أمكن أفضل من القول بفساد العقد ،
لذا أرى أن يكون نصيب العامل من العوض ، بنسبة ما أنجزه من عمل .
أما لو كان العمل متكاملا بحيث لا يمكن فصل بعضه عن بعض ، كأن
يكون ثوبا واحدا أو بناء جدار أو تعليم صبي الكتابة أو ما أشبه ذلك ،
فالقول عند الشافعية ، أن العامل يستحق من الجعل بقدر ما أتمه من
عمل ، بشرط أن يتم تسليمه للمالك .

قال الرملي : لو تخاط المجمعول له نصف الثوب أو بنى قسما من
الحائط ، أو مات الغلام في أثناء التعليم ، استحق أجره ما عمل ، أي بقسطه
من المسمى ، لوقوع العمل مسلما ، بخلاف ما لو كان الجعل على حمل

(٩٧) المغني ج ٦ ص ٩٦ .

(٩٨) ج ٤ ص ٤٥٩ .

(٩٩) الشرائع ج ٣ ص ١٦٥ .

(١٠٠) البحر الزخار ج ٤ ص ٦٣ .

(١٠١) المدونة ج ٤ ص ٤٥٩ وقد جاء فيها ما نصه : « وقال عبد الرحمن
ابن القاسم في الذي يجعل لرجل على عبيدين إبقاله ، أن هو أتى
بهما فله عشرة الدنانير ، فأتى الذي جعل ذلك له بواحد ولم يأت
بالآخر ، قال الجعل فاسد ، وينظر إلى عمل مثله على قدر عنائه
وطلبه ، فيكون ذلك له في الذي أتى به ولا يكون له نصف العشرة » .

جرة فانكسرت بانزلاق العامل ، فلا شيء له « والفرق ان الخياطة تظهر على الثوب فوق العمل مسلما لظهور أثره على المحل ، والحمل لا يظهر أثره على الجرة » (١٠٢) ومثله ايضا ما لو كان الجعل على نقل حمولة فسلب الحمل او غرق ، لم يجب القسط ، لعدم تسليمه للمالك ولعدم ظهور أثره على المحل ، بخلاف ما لو انكسرت واسطة النقل مع سلامة المحمول ، فان القسط يجب ، سواء كان ذلك بحضور رب المال او بغيابه (١٠٣) .

وقال المالكية : ان كان الجزء الذي انجزه العامل يحصل الانتفاع به ، بان يمكن اتمامه عن طريق الاجارة او الجمالة ، فللمجمل له من الاجر نسبة ما يأخذه العامل الثاني على عمله ، سواء كان قد عمل بقدر عمل الاول ، او اقل او اكثر « ولو كان هذا الاجر أكثر من الاول ، لان الجاعل قد انتفع بما عمله له العامل الاول » (١٠٤) .

فعلى هذا لو فرض ان رب مال قد تعهد بخمسة دنانير على حمل خشبة الى مكان معين ، فحملها رجل ثم تركها في الطريق ، فأعطى صاحبها عشرة أخرى لمن يقوم بإيصالها ، فإذا كان الاول قد بلغ بها نصف المسافة ، فله عشرة ايضا ، معللين ذلك بقولهم : كان الواجب على العامل الاول ان يتم النصف الاخير ، فتاب عمل الثاني منابه ، فاستحق الاول بقدر ما اخذه الثاني ، لان الاخير لما استؤجر من نصف الطريق ، علم ان اجرة الطريق يوم استؤجر العامل الاول ، كانت تقدر بعشرين ، واجابوا عما لو قيل بأن المجمل له قد رضي بحمل الخشبة جميع المسافة بخمسة دنانير ، فينبغي ان يأخذ نصف المتفق عليه ، والمغاينة جائزة في الجعل كالبيع ، قالوا : « لما

(١٠٢، ١٠٣) نهاية المحتاج ج ٥ ص ٤٧٦ وأنظر حاشية الشيرازي على الشرح المذكور في الموضع نفسه .
(١٠٤) الشرح الكبير ج ٤ ص ٦١ .

كان عقد الجعل منحلًا من جانب العامل بعد العمل ، فلما ترك بعد عمله نصف المسافة صار تركه للانمام إبطالاً للعقد من أصله ، وصار الثاني كاشفا لما يستحقه الأول « (١٠٥) » .

وأضافوا ، بأن العامل يستحق الجعل وإن استحق الضال بسبب ما ، ولو لم يقبضه المالك ، لأنه قد ورط المجعول له في العمل ، ولولا استحقاقه ، لأخذه وسلمه له ، فالتقصير كان من جانبه ، وفي هذه الحالة لا يرجع الجاعل على صاحب الجعل الأصلي بما دفعه من مال للعامل « (١٠٦) » .

والذي يظهر من أقوال الحنابلة أن العامل في هذه الحالة لا يستحق شيئاً ، فقد ذكر ابن قدامة أن العامل إذا فسخ قبل إتمامه العمل ، فلا شيء له « لأنه اسقط حق نفسه ، حيث لم يأت بما شرط عليه العوض » « (١٠٧) » . فمثله كمثل عامل المضاربة إذا فسخ العقد قبل ظهور الربح .
والى هذا ذهب الإمامية ، قال العاملي : « ولا يستحق - العامل - شيئاً لما حصل منه من العمل قبل إتمامه مطلقاً » « (١٠٨) » .
وفي مذهب الزيدية ما يؤيد ذلك أيضاً « (١٠٩) » .

نستخلص مما تقدم أن هناك ثلاثة آراء بالنسبة لما يستحقه المجعول له من الجعل فيما لو قام بقسط من العمل ، الذي لا يمكن فصل بعضه عن بعض ، يرى أصحاب الاتجاه الأول ، أنه يستحق من العوض بقدر ما أنجزه من عمل ، في حين يرى غيرهم أنه يأخذ بنسبة ما يأخذه العامل الثاني الذي

(١٠٥) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ج ٤ ص ٦٢ .

(١٠٦) الشرح الكبير ج ٤ ص ٦٢ .

(١٠٧) المغني ج ٦ ص ٩٤ ، المقنع ج ٢ ص ٢٩٢ .

(١٠٨) اللعة ج ٤ ص ٤٤٣ وأنظر فقه جعفر الصادق ج ٤ ص ٢٩٤ .

(١٠٩) البحر الزخار ج ٤ ص ٦٣ وقد جاء فيه ما نصه : « وإنما يستحق الجعل بعد تمام العمل » .

أتم العمل ، أما الفريق الثالث فيحرمه من العوض ، لعدم اتمامه الغرض المطلوب .

ان القول بحرمان العامل من الأجر ، فيه إهدار لحقه وتضييع لجهد ، وقياس الجعالة على المضاربة قياس مع الفارق ، لأن عمل المضارب هناك لا يظهر أثره الا بعد ظهور الربح ، كما أنه لا يأخذ نصيبه الا من الربح ، ومعرفته تتوقف على انبضاض المال ، ففي هذه الحالة يتعذر تقييم عمل العامل ، اما هنا فالعامل يستحق الأجر نتيجة ما قام به من عمل ، سواء قل أو كثر ، ومن الممكن تقييم عمله ، واعطاؤه ما يستحقه ، قياسا على الاجارة . كما أنه لا علاقة بين عمل العامل الاول والثاني كي تقيس الاجرة على عمل الثاني لأن الاول قد التزم الجعل بمحض اختياره ، وهو يقدر مصلحته ، فالذي أراه والله أعلم ، أن نصيبه من الاجر ينبغي أن يكون بنسبة ما انجزه من عمل .



ما الحكم لو تعدد العامل ؟

يصح في عقد الجعالة أن يعمم المالك فيها الصيغة دون أن يقصد بندائه شخصا معينا ، كأن يقول من رد ضالتي فله كذا ، ويجوز أن تعقد مع جهة معينة يختارها الجاعل لانجاز عمله ، فان عقدت مع شخص معين ، اختص المعين بجميع الاجر ، فلو شاركه اجنبي في العمل ، فالقول عند الشافعية ، ان كان قصد الغير إعانة الاول بعوض أو بغير عوض ، فللمعين كل الجعل ، لأن رد الاجنبي يقصد الاعانة للعامل ، هو واقع عن العامل ، ومقصود المالك هو رد ضالته بأي وجه امكن ، فلا يحمل لفظه على قصر العمل بالمعين فقط ، أما لو قصد المشارك العمل لنفسه أو للمالك أو مطلقا ، فللعامل المعين قسبطه من الجعل وهو النصف ، بناء على قسمة العوض على عدد الرؤوس ، ولو كان قصد المشارك العمل لنفسه وللعامل ، أو للعامل والمثلزم ، أو

لجميع ، فللمجوعول له في الحالتين الأوليتين ، ثلاثة أرباع الجعل ، وفي الثالثة ثلثه ، لأن ما يخص العامل في مقابلة عمله النصف ، والنصف الآخر يكون بينه وبين المعاون له في الحالة الأولى والثانية ، ولما كان المعاون لا يستحق شيئاً ، فإن سهمه هدر ، وفي الحالة الأخيرة يستحق المجوعول له النصف في مقابل عمله ، ويأخذ الثلث من نصيب المعاون ، لأن حصته توزع على ثلاثة رؤوس ، فتصبح حصة العامل الأصلي ثلثي الجعل ، وفي كل الأحوال لا يستحق المشارك شيئاً من الجعل ، لعدم التزام المالك له بشيء ، ولو التزم له العامل ، للزمه ذلك ، أما لو كانت الصيغة عامة ، فالأمر عند الشافعية أيضاً ، أن يشترك بالأجر كل من ساهم بالعمل ، لحصول الرد من الجميع ، وكذا يكون الاشتراك على عدد الرؤوس ، سواء حصل تفاوت في العمل ، أم لا ، لعدم ضبطه في الغالب ، وهذا بخلاف ما لو قال رجل : من دخل داري فله درهم ، فكل من دخل يستحق درهماً ، لأن كل واحد قد دخل دخولاً كاملاً ، وليس المراد واحداً بعينه ، أما لو قال : من حجج عني فله مائة دينار مثلاً ، فحجج عنه اثنان معاً ، لم يستحقا شيئاً ، لأن أحدهما ليس أولى من الآخر ، كالولين في عقد النكاح ، أما لو سبق أحدهما الآخر ، فالسابق يستحق الجعل (١١٠) .

وحكى ابن قدامة عن الخنابلة مثل ما ذكر الشافعية بالنسبة لاختصاص العامل المعين بالجعل ، فإن عمل معه آخر بقصد الاعانة ، فلا ينقص من أجر المجوعول له شيئاً ، وإن قصد العوض ، استحق العامل الحقيقي بقدر ما عمله ، وذهب عمل المشارك هدرأ ، وأضاف بأنه لو عين المالك أكثر من واحد ، فإن جعل لهم أجراً واحداً ، اقتسموه فيما بينهم بالتساوي ، كالأجر في الاجارة ،

(١١٠) نهاية المحتاج ج ٥ ص ٤٧١ ، ٤٧٢ ، ٤٧٣ ، وانظر حاشية الشبرايمليسي على الشرح المذكور في الموضع نفسه ، مغني المحتاج ج ٢ ص ٤٣١ ، ٤٣٢ ، المهذب ج ١ ص ٤١١ .

أما لو جعل لكل واحد منهم مبلغا خاصا به ، كان يتعهد العامل بدينار
ولصاحبه بدينارين ، ولآخر بثلاثة مثلاً ، فإن اشترك الثلاثة في رده ، فلكل
واحد منهم ثلث ما جعل له ، لأنيانه بثلث العمل ، أما لو سمى لرجل ديناراً
ولأثنين آخرين عوضاً مجهولاً ، فاشترك الثلاثة في العمل ، فلصاحب الدينار
ثلثه ، وللاثنين أجر عليهما (١١١) .

وقال المالكية : لو أن صاحب جعل التزم لعامل بدينار على أن يأتيه
بضالته ، ولآخر بنصف دينار على أن يأتيه بالضالة نفسها ، فأيا بها معا ،
فالمشهور عندهم ، أن الاثنين يشتركان في الدينار فقط ، إذ هو غاية ما التزم
به المالك ، على أن يتم توزيعه بينهما بنسبة ما سماه الجاعل لكل واحد ،
بمجموع التسميتين ، فللأول ثلثا المبلغ وللثاني ثلثه ، لأن نسبة النصف إلى
الدينار والنصف ، الثلث ، ونسبة الدينار للثلاث . وقال بعض أئمتهم أن
لكل واحد منهما نصف ما جعل له (١١٢) .

وفي مذهب الامامية ما يؤيد عدم استحقاق المشارك للعامل المنوط به
العمل شيئاً من الجعل ، فإن قصد المشارك مجرد الاعانة ، استحق المجهول
له جميع العوض ، لأن الفعل قد وقع بأجمعه له ، وإن لم يكن قصده
التبرع ، بأن أطلق أو قصد العمل لنفسه أو التبرع على المالك ، فللعامل
نصف الأجر ، لأن العمل قد أنجز بفعلين ، فعل العامل وفعل المشارك له ،
ولهم رأي آخر ذكروا فيه ، أن قسمة الجعل تكون على عمل الاثنين ،
فيأخذ بموجب ذلك العامل المعين حصته بنسبة ما أنجزه من عمل ، سواء
قصر عن النصف أو زاد ، وهذا هو الرأي الأقوى عندهم كما ذكر
العالم (١١٣) .

(١١١) المغني ج ٦ ص ٩٥ .

(١١٢) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ج ٤ ص ٦٥ وأنظر المدونة

ج ٤ ص ٤٥٩ .

(١١٣) اللمعة الدمشقية ج ٤ ص ٤٤٢ .

وذكر صاحب البحر الرخاير عن الزيدية ما يؤيد اختصاص المجمعول له بالأجر وعدم اعطاء الششارك شيئاً منه ، فان قصد بمشاركته المساهمة ، استحق المعين بقدر عمله ، ولا شيء للششارك ، وأردف قائلا : بان الجاعل لو شرط عوضين مختلفين لعاملين ، بان تعهد لأحدهما بدينار وللآخر بشوب مثلاً ، فقاما بالعمل سوية ، فلأول نصف الدينار وللثاني اجرة المثل ، لجهالة الشوب (١١٤) .

يتضح مما سبق أن الاتفاق قد حصل بين الفقهاء على اختصاص المجمعول له بالجعل ، وأن المعاون له ، لا يستحق منه شيئاً ، لعدم التزام المالك له بشيء ، وقد ذهب جمهورهم الى القول : بأن العمل لو تم من قبل اثنين فأكثر ، ولم يكن المالك قد خصّ واحداً بعينه ، فالأجر يكون بينهم على عدد أفرادهم ، باستثناء الامامية في رأي لهم ، أفادوا فيه ، أن الأجر يوزع على مقدار ما أنجزه الواحد منهم من عمل .

وما قاله الجمهور هو المختار ، لصحة معرفة عمل كل واحد على حدة ، لاسيما اذا كان الجعل ردّيضالة وما أشبه ذلك .

ما الحكم لو أوقع المالك صيغتين مختلفتين ؟

ذكرنا فيما سبق أن الجاعل قد يلتزم بمبلغ معين لجهة معينة ، دون أن يصدر منه تعهد يفاير تعهده الاول ، ففي هذه الحالة ، يلزمه أن يدفع للمجمعول له ما التزم به عند التنفيذ ، أما لو أوقع المالك صيغتين مختلفتين ، كأن يقول : من خاط لي نوبي فله دينار ، ثم قال ، فله نصف دينار مثلاً ، فالحكم عند الشافعية حينئذ ، ان كان المالك قد أطلق نداءه الأخير بعد فراغ العامل من العمل ، فلا تأثير له على التزامه الاول ، أما لو أطلقه بعد شروع

(١١٤) ج ٤ ص ٦٣ .

العامل وقبل التمام ، ، فما يستحقه العامل هو أجره المثل « لأن النداء الأخير فسخ للاول ، والفسخ في اثناء العمل يقتضي الرجوع الى أجره المثل » (١١٥) ، ولو أن التعهد الأخير صدر قبل شروع العامل في العمل ، فإن علم به ، استحق ما اشترطه الجاعل أخيراً ، وإن لم يعلم به والمجعول له معينا ، أو أن المالك لم يعلن التزامه الثاني ، والعامل غير معين ، فالراجع كما ذكر الرملي ، أن يأخذ العامل أجره المثل ، ونقل عن الماوردي والرويانى ، أنه يستحق الجعل الاول ، فعلى الرأي الراجح ، لو عمل من سمع النداء الاول خاصة ، استحق نصف أجره المثل ، ومن سمع النداء الثاني ، يستحق نصف المسمى الثاني ، وعلى قول الماوردي يأخذ العامل الذي عمل بسوجب النداء الاول نصف الجعل الاول ، وللثاني نصف الثاني (١١٦) .

وقال الامامية : ان الجاعل اذا اوقع صيغتين مختلفتين في مقدار العوض ، عمل بالاخيرة منهما عند سماع العامل لهما ، لأن الجعالة من العقود الجائزة ، والتعهد الثاني معناه رجوع عن الاول ، أما لو سمع احدى الصيغتين ، فالمعتبر ما سمع ، سواء كانت الاولى أو الاخيرة ، ولو كان سماعه للثانية بعد شروعه في العمل ، فله من الاولى بنسبة ما عمل الى الجميع ، ومن الثانية بنسبة الباقي » (١١٧) .

وفي مذهب الزيدية ما يؤيد ادخال الزيادة أو النقصان في الجعل ، واعتبروا الصيغة الاخيرة هي المرجع في ذلك (١١٨) .

ما الحكم لو فسد العقد ؟

ذكرنا فيما مضى حكم الجعل عندما يتعقد صحيحا ، وإن العامل يأخذ

(١١٦، ١١٥) نهاية المحتاج ج ٥ ص ٤٧٥ ، حاشية الرشيدى على الشرح المذكور في الموضع نفسه ، مغني المحتاج ج ٢ ص ٤٣٤ ، المهذب ج ١ ص ٤١٢ .

(١١٧) اللعة دمشقية ج ٤ ص ٤٤٤ ، ٤٤٥ .

(١١٨) البحر الزخار ج ٤ ص ٦٣ .

فيه أجره كاملاً ، أما لو فسد العقد ، فإن نصيب العامل من الجعل يختلف عن نصيبه في حالة صحة العقد .

أسباب الفساد :

إن أسباب فساد العقد ترجع إلى احتلال شرط مما اشترطه الفقهاء ، سواء كان الخلل متأثراً عن تخلف شرط من شروط العاقد أو المعقود عليه أو العوض ، وقد تبين لنا من خلال البحث اختلاف وجهة نظر الفقهاء بالنسبة للشرط التي ذكروها ، فالشرط قد يكون صحيحاً عند فقيه ، غير صحيح عند آخر ، فمن قضى بصحة الشرط ، صحح العقد معه ، ومن حكم بفساده ، أفسد العقد معه ، وهذا ما يعنيه الفقهاء بقولهم : هذا العقد صحيح أو فاسد .

المجول له يصبح أجيراً :

لقد انفتحت كلمة الفقهاء على القول : بأن العامل في الجعالة الفاسدة يكون أجيراً ، فلا يسلم له الجعل الذي التزمه المالك .
جاء في المدونة ، لو قال رجل لأخر : ان جئني بضائتي فلك ثلثها ، فعمل على هذا ، ثم علم بعدم جواز ذلك ، وكان قد رد الضالة لصاحبها ، فله اجارة مثله (١١٩) .

وبهذا قالت الشافعية ، فقد ذكر الرملي ، أن ما يستحقه العامل في حالة فساد الجعل ، لجهالة العوض أو نجاسة عينه أو عدم القدرة على تسليمه هو أجرة مثله ، كالأجارة الفاسدة (١٢٠) .

والى هذا ذهب الحنابلة ، قال ابن قدامة : لو شرط المالك عوضاً محرماً أو مجهولاً ، ثم عمل المجول له على هذا ، فله أجر المثل ، لأنه

(١١٩) ج ٤ ص ٤٥٩ .

(١٢٠) نهاية المحتاج ج ٥ ص ٤٧٠ .

عمل عملاً بعوض لم يسلم له ، فاستحق أجره كما في الاجارة » (١٢١) •
وحكى العاملى مثل ذلك عن الامامية ، فقال : اذا لم يذكر الجاعل
جنس العوض وقدره ، أو لم يعينه ، ثم انجز العامل العمل ، فله أجره
المثل (١٢٢) •

وفي مذهب الزيدية ما يؤيد ذلك أيضا ، جاء في البحر الرخار ، اذا
فرض الجاعل للعامل عوضا مجهولا ككوب أو بساطة ، فله أجره المثل (١٢٣) •

انتهاء الجمالة : نوعان من الاسباب :

أولا - الاسباب القهرية :

مما لا خلاف فيه بين الفقهاء أن الجمالة من العقود الجائزة ، وأن هناك
نوعين من الأسباب لابطالها ، أحدهما قهرية لا دخل للعاقدين فيها ، كموت
أحدهما أو جنونه أو انسائه ، فاذا اعتري أحد طرفيها سبب من هذه الاسباب
انفسخ العقد ، وهذا هو شأن العقود الجائزة • فان توفي المالك بعد شروع
العامل في العمل ، وقام برده لورثته فيما بعد ، وجب على الورثة أن يدفعوا
له قسط المسمى لقاء ما عملته في حياة مورثهم ، أما عمله بعد موت الجاعل ،
فلا يستحق عليه شيئا ، لأن المال قد انتقل الى الورثة ، وهم لم يلتزموا له
بشيء ، والظاهر أنه لا فرق بين علمه بموت العاقد أو عدم العلم به (١٢٤) •

ولو توفي العامل ، وكان العمل منوطا به ، فآتمه وارثه من بعده ،
استحق الوارث قسط ما عمله مورثه في حال حياته ، وان لم يكن العمل
منوطا بشخص معين ، فقام العامل المجهول بالعمل ، ثم توفي قبل اتمام العمل ،

(١٢١) المغني ج٦ ص ٩٦ •

(١٢٢) اللمعة ج٤ ص ٤٤٠ •

(١٢٣) انظر ج٤ ص ٦٣ •

فأتمه وارثه من بعده ، فالذي يظهر أنه يستحق جميع الأجر ، كما لو قام بالعمل اثنان (١٢٥) .

ثانيا - الاسباب الارادية :

بعد ان بينا الاسباب التي تبطل عقد الجمالة دون أن يكون للعقد أي اختيار فيها ، وانما كانت أمورا تقديرية من لدن قوي عزيز ، نوضح الآن الاسباب التي تبطلها باختيار طرفيها أو أحدهما .

الفسخ :

لما كانت الجمالة من العقود الجائزة ، فللعقد حق فسخها قبل تمام العمل ، لأنه لا أثر للفسخ بعده ، لاستقرار العمل ولزومه بذمة الجاعل ، فان فسخها العامل ، فالتول عند الخالبة ، لا شيء له من الأجر ، ولو جاء فسخه بعد شروعه في العمل « لأنه فوات على نفسه ، حيث لم يأت بما شرط عليه كعامل المسائة » (١٢٦) . وان كان الفسخ من المالك ، فان جاء قبل شروع المجهول له في العمل ، فلم يلزمه شيء ، وان جاء بعد الشروع ، فللعامل اجر مثل عمله ، لأنه قد عمل بعوض فلم يسلم له ، لذا استحق أجره عمله ، وما قام به من عمل بعد الفسخ ، لا شيء له في مقابله « لأنه عمل غير مأذون فيه » (١٢٧) .

وكذا يرى الشافعية جواز الفسخ من الجانبين ، أما من جهة المالك فلأنها تعلّق استحقاق بشرط ، كالوصية ، ومن جهة العامل ، فلأن العمل فيها مجهول ، وما كان كذلك ، لا يتصف باللزوم ، كالقراض ، فان وقع

(١٢٤) حاشية الشبرايمليسي على نهاية المحتاج ج ٥ ص ٤٧٤ .

(١٢٥) مغني المحتاج ج ٢ ص ٤٣٣ .

(١٢٦، ١٢٧) كشف القناع عن متن الاقناع ج ٤ ص ٢٠٦ .

الفسخ قبل الشروع في العمل ، أو فسخ العامل بعد الشروع فيها ، فلا يستحق شيئاً ، لأنه لم يعمل شيئاً في الحالة الأولى ، ولعدم اتمامه العمل في الحالة الثانية ، فقد فوتت الفائدة على نفسه باختياره ، كما أن مقصود الجاعل لم يتحقق ، سواء وقع ما عمله مسلماً لصاحبه بعد ظهور أثره على المحل ، أم لا ، واستثنى الشافعية من ذلك ما إذا كان فسخ العامل بسبب زيادة الجاعل للعمل ، فله أجره المثل في هذه الحالة ، لأن الجاعل هو الذي جاء لذلك (١٢٨) .

وان فسخ المالك بعد شروع المجهول له في العمل ، فالأصح عندهم أن له أجره المثل « لأن جواز العقد يقتضي التسليم على رفعه وإذا ارتفع لم يجب المسمى كسائر الفسوخ » (١٢٩) . وبما أن عمل العامل قد وقع محترماً ، فلا يذهب هدرأً بفسخ غيره ، فاستحق بدل الجعل ، وهو أجره المثل ، كالأجرة إذا فسخت بعيب . والرأي الآخر عندهم ، لا شيء للعامل فيه ، كما لو فسخ العقد بنفسه ، ولم يفرقوا في الحكم بين أن يكون العمل الذي صادفه فسخ المالك ، لا يحصل به مقصود أصلاً كرد الضالة الى بعض الطريق ، أو يحصل به بعض المقصود ، كما لو قال رجل لآخر : ان علمت ابني القرآن فلك كذا ، ثم منعه من تعليمه ، وانما استحق العامل هنا أجره المثل ، بينما يأخذ القسط من المسمى عند موت المالك أثناء العمل ، لأن الجاعل بأقدامه على الفسخ قد أسقط حكم المسمى ، بخلافه هناك ، ومن هنا كان الفرق (١٣٠) .

وفي مذهب الإمامية ما يؤيد جواز فسخ الجعل من قبل العاقدين ، وبخصوص القدر الذي يستحقه العامل عند فسخ المالك ، عندهم رأيان ،

(١٢٨، ١٢٩) نهاية المحتاج ج ٥ ص ٤٧٤ .
(١٣٠) الرملي في المرجع السابق ص ٤٧٥ .

الأقوى منهما ، أنه يثبت للعامل بنسبة ما سبق من العمل الى المسمى ، وقيل له أجره مثله (١٣١) .

وكذا ذهب الزيدية الى القول : بعدم استحقاق العامل شيئاً من الأجر عند فسخ العقد قبل العمل ، ولو كان الفسخ بعده ، تلزم ، لحصول مقابلتها (١٣٢) .

أما المالكية فقد وافقوا الجمهور في صحة فسخ الجعالة من قبل طرفيها قبل الشروع في العمل ، أما بعد الشروع ، فقد أجازوا ذلك للعامل ، ولا شيء له في هذه الحالة ، أما الجاعل فهي لازمة في حقه (١٣٣) . وما ذهب اليه الجمهور هو المختار ، لأن القول بجواز العقد ، يعني جواز فسخه من قبل الطرفين ، والا كان من العقود اللازمة ، وهذا ما لا يقول به المالكية .



احكام خاصة تعقب انتهاء الجعالة :

قد يعقب انتهاء عقد الجعالة تخاصم وتنازع بين المتعاقدين أحياناً ، بسبب اختلافهما في بعض القضايا ، كأن ينكر المالك التزامه للمجوعول له بالعوض أو ينكر قيامه بالعمل ، أو يختلفا في مقدار الجعل ، أو ما شابه ذلك من القضايا التي قد تحدث عقب انتهاء كل عقد من عقود المعاوضة ، والتي قد رتب الفقهاء رحمهم الله لها أحكاماً خاصة بها .

(١٣١) اللعة ج٤ ص ٤٤٣ .

(١٣٢) البحر الزخار ج٤ ص ٦٣ .

(١٣٣) التاج والاكلیل ج٥ ص ٤٥٥ وقد نقل عن ابن يونس ما نصه : « للجاعل أن يفسخ الجعالة اذا لم يشرع المجعول له في العمل ، وأما بعد الشروع فليس له ذلك ، وأما العامل فقد قال مالك له أن يدع الجعالة متى شاء ولا شيء له » . وأنظر الشرح الكبير وحاشية الدسوقي عليه ج٤ ص ٦٥ .

ما الحكم لو أنكر المالك شرط الجعل ؟

إذا ادعى عامل على رب جعل تعهده بسبلغ من المال ، لقاء رده الجعل ، وانكر المالك ذلك ، فالأمر عند المتألمة ، هو تصديق الجاعل في قوله ، لأن الأصل عدم الشرط (١٣٤) .

وهذا على ما يبدو رأي المالكية أيضا ، قياسا على قولهم ، بتصديق المالك عندما ينكر سماع العامل لندائه (١٣٥) .
وبهذا قالت الزيدية (١٣٦) .

واشترطت الشافعية لتصديقه اليمين ، قال الرملي : ويصدق الجاعل بيمينه إذا انكر شرط الجعل للغير (١٣٧) .
وهذه وجهة نظر الإمامية (١٣٨) .

والذي أراه أن العامل إن كانت له بينة تثبت دعواه ، فالقول قوله ، لأن البينة لمن ادعى ، وعند فقدان البينة ، يتوجه اليمين إلى الجاعل ، لأنه منكر .

اختلافهما على مقدار العوض : كميته وقيمه

إذا أتم المجمعون له العمل وطالب المالك بالعوض ، فاختلفا في مقداره ، كأن يدعي العامل عشرة دنانير والمالك خمسة مثلاً ، فقول من يُسمع في

-
- (١٣٤) المقنع ج٢ ص ٢٩٢ .
(١٣٥) حاشية المدسوقي ج٤ ص ٦٤ .
(١٣٦) البحر الزخار ج٤ ص ٦٣ وقد جاء فيه ما نصه : « والقول للمالك في عدم شرط الجعل » .
(١٣٧) نهاية المحتاج ج٥ ص ٤٧٦ .
(١٣٨) اللعة ج٤ ص ٤٥١ وقد نص العملي على ذلك بقوله : « ولو اختلفا » في أصل الجعالة ، بأن ادعى العامل الجعل وانكره المالك وأدعى التبرع ، حلف المالك ، لاصالة عدم الجعل » .

هذه الحالة ؟

القول عند الشافعية ، هو ان يتحالف المتعاقدان ، فاذا حلفا ، استحق العامل أجره المثل كما في النسيئة والاجارة ، على أن يكون الاختلاف هذا قد وقع بعد انتهاء العمل وتسليمه ، أو قبل الفراغ منه وكان قد وجب للعامل تسط ما عمله ، وذلك بأن يكون الفسخ قد جاء من قبل المالك ، أو بعد تلف الجعل ، إلا أنه قد سلم لصاحبه (١٣٩) .

والى هذا ذهب ابن الحاجب من المالكية ، فقد نقل عنه المواق ما مفاده : أن المتجاعلين اذا تنازعا في قدر الجعل ، تحالفا ، ووجب للعامل عندئذ اجر المثل (١٣٩) .

وعند الحنابلة ما يشبه هذا الرأي ، قال ابن قدامة : اذا اختلف المتجاعلان في قدر الثمن ، يحتمل ان يتحالفا كالتجارين ، وكالأجير والمستأجر عند اختلافهما في قدر الاجر ، وعندئذ يفسخ العقد ويجب أجر العامل (١٤٣) .

وهذا هو رأي للإمامية أيضا ، لأن كلا من المتجاعلين مدع ومدعى عليه ، فلا ترجيح لأحدهما ، فيختلف كل عاقد منهما على نفي ما يدعيه الآخر ، وعندئذ يثبت للعامل الأقل من أجره المثل ومما استاده (١٤٣) .
وذهب الحنابلة في رأي آخر لهم ، الى أن القول في هذه الحالة هو قول المالك « لأن الأصل عدم الزائد المختلف فيه » (١٤٣) . ولأن قوله معتبر في اصل العوض ، فكذلك في قدره ، كرب المال في المضاربة (١٤٤) .

(١٣٩) حاشية الشبرايملي مع النهاية ج٥ ص ٤٧٦ ، مغني المحتاج ج٢

ص ٤٣٤ ، المهذب ج١ ص ٤١٢ .

(١٤٠) التاج والاكلیل ج٥ ص ٤٥٥ .

(١٤١) المغني ج٥ ص ٩٧ .

(١٤٢) اللمعة ج٤ ص ٤٥٢ .

(١٤٣، ١٤٤) ابن قدامة في المرجع والموضع السابقين .

وقال بعض أئمة المالكية ومنهم ابن عرفة إلى أن الادعاء المعتبر هو ادعاء من يشبه جعل الآخرين مع يمينه ، ومن ثم يقضى للمحالف على التاكل ، فإن ذكر كل منهما ما يشبه جعل الغير ، فلهم رأيان في المسألة ، أحدهما أن القول لمن المال في يده ، والثاني ، اعتبروا فيه كلام المالك ، لأنه غارم (١٤٥) .

وذهب الامامية في رأيهم الآخر الى القول : بأن يحلف المالك عند الاختلاف في قدر الجعل « لأصالة براءته من الزائد ولأن العامل مدع للزيادة والمالك منكر » (١٤٦) وفي هذه الحالة يأخذ المجعول له أقل الأمرين من أجره المثل ومما ادعاه ، لأنه ان كانت الاجرة أقل ، فقد انتفى ما ادعاه العامل بيمين الجاعل ، وان كان ما يدعيه هو الأقل ، فقد اعترف بعدم استحقاقه للزائد ، وبذلك تبرأ ذمة المالك منه ، أما لو زاد ما ادعاه الجاعل عن أجره المثل ، فعندئذ تثبت الزيادة ، لأنه قد اعترف باستحقاق العامل إياها ، والعامل غير منكر لها (١٤٧) .

والذي يبدو لي أن القول السوجيه ، هو توجيه اليمين للمتنازعين ، عند عدم وجود بينة تثبت ادعاء أحدهما ، وعندئذ يقضى بأجر المثل ، لأنه المرجع الأصلي لتقييم عمل العامل ، كما هو الأمر في الاجارة .

والله أعلم .

(١٤٥) حاشية الدسوقي ج٤ ص ٦٤ وانظر التاج والاكلیل ج٥ ص ٤٥٥ ،
(١٤٦، ١٤٧) اللمعة ج٤ ص ٤٥١ .

المصادر

التفسير :

الجامع لاحكام القرآن ، لابي عبدالله محمد بن أحمد الانصاري
القرطبي المتوفي سنة ٦٧١هـ . الناشر دار الكاتب العربية ، الطبعة
الثالثة عن طبعة دار الكتب المصرية - القاهرة . سنة الطبع
١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م .

الحديث :

عمدة القاريء شرح صحيح البخاري لبدر الدين أبي محمد محمود
أبن أحمد العيني المتوفي سنة ٨٥٥هـ . عنيت بنشره وتصحيحه
والتعليق عليه شركة من العلماء بمساعدة ادارة الطباعة المنيرية .
الناشر - دار احياء التراث العربي ، والمأخوذ بالافسيت - سنة
الطبع ١٣٤٨هـ .
نيل الاوطار من أحاديث سيد الاخبار شرح منتقى الاخبار للشيخ
محمد بن علي بن محمد الشوكاني المتوفي سنة ١٢٥٥هـ - الناشر
دار الجيل - بيروت لبنان سنة الطبع ١٩٧٣ أوفسيت .

مركز تحقيق كاتبيت علوم رمدى

الفقه الحنفي :

المبسوط - للامام شمس الدين محمد بن سهل السرخسي المتوفي
سنة ٤٨٣هـ طبع بمطبعة السعادة بمصر الطبعة الاولى سنة ١٣٢٤هـ
بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع - للامام علاء الدين أبي بكر بن
مسعود الكاساني المتوفي سنة ٥٨٧هـ . طبع بمطبعة الامام ١٣ شارع
فرقول المنشية بالقلعة بمصر .
الدر المختار شرح تنوير الابصار - للشيخ علاء الدين الحصكفي
المتوفي سنة ١٠٨٨هـ الطبعة الثانية ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م شركة مكتبة
ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر .

الفقه الشافعي :

المهذب للامام أبي اسحق ابراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي

الشيرازي المتوفي سنة ٤٧٦هـ . مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه
بمصر .

مغني المحتاج الى معاني الفاظ المنهاج للشيخ محمد بن أحمد الشربيني
الخطيب المتوفي سنة ٩٧٧هـ مطبعة البابي الحلبي بمصر ١٣٧٧هـ -
١٩٥٨م .

نهاية المحتاج الى شرح المنهاج - للشيخ شمس الدين محمد بن شهاب
الدين الرملي المتوفي سنة ١٠٠٤هـ وفي الهامش حاشية أحمد بن
عبدالرزاق بن محمد بن أحمد المعروف بالرشيدي والمتوفي سنة
١٠٩٦هـ . مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م .
حاشية الشبراملي على نهاية المحتاج - للشيخ أبي الضياء نور الدين
علي بن علي الشبراملي المتوفي سنة ١٠٨٧هـ والمطبوع مع
النهاية .

الفقه المالكي :

المدونة الكبرى رواية الامام سحنون بن سعيد التتوخي المتوفي سنة
(٢٤٠هـ) عن عبدالرحمن بن القاسم المتوفي (١٩١هـ) عن الامام
مالك الناصر مكتبة المثنى طبع بالاوفيت والاصل مطبوع بمطبعة
السعادة بمصر سنة ١٣٢٢هـ .

التاج والاكلیل شرح مختصر سيدي خليل لابي عبدالله محمد العبيدي
الشهير بالمواق المتوفي سنة (٨٩٧هـ) ومختصر خليل - للامام أبي
الضياء الشيخ خليل بن اسحق المتوفي سنة (٧٧٦هـ) والمطبوع على هامش
مواهب الجليل - مكتبة النجاح - طرابلس - ليبيا والمأخوذ
بالاوفيت .

مواهب الجليل لشرح مختصر خليل - لابي عبدالله محمد بن
عبدالرحمن المعروف بالخطاب المتوفي سنة (٩٥٤هـ) .

الشرح الكبير للدردير - للامام أبي البركات أحمد بن محمد الشهير
بالدردير المتوفي سنة (١٢٠١هـ) ومعه حاشية الشيخ محمد عرفة
الدسوقي المتوفي سنة (١٢٣٠هـ) - مطبعة عيسى البابي الحلبي
وشركاه بمصر .

الفقه الحنبلي :

المغني لابن قدامة - أبي محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة

المتوفي سنة (٦٢٠هـ) على مختصر أبي القاسم عمر بن حسين بن
عبدالله بن احمد الخرقى المتوفي سنة (٣٣٤هـ) طبع بمطابع سجل
العرب ٣٨٩هـ - ١٩٦٩ .
المنع لابن قدامة ، وعليه انحاشية المنقولة من خط للشيخ سليمان
ابن الشيخ عبدالله بن الشيخ محمد عبد الوهاب طبع بالمطبعة السلفية
شارح الفتح بالروضة سنة الطبع ١٣٧٤هـ .
الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف - لعلاء الدين أبي الحسن
علي بن سليمان المرداوي المتوفي سنة (٨٨٥هـ) تحقيق محمد حامد
الفاقي . طبع بمطبعة السنة المحمدية في غزة سنة ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م .
كشاف القناع عن متن الاقناع - للشيخ منصور بن يونس بن ادريس
البهوتي المتوفي سنة (١٠٥١هـ) - انشأ مكتبة النصر - الرياض .

فقه الشيعة الامامية :

فقه الامام جعفر الصادق المتوفي سنة
لمحمد جواد مغنية - الطبعة الاولى بيروت ١٩٦٥م .
شرائع الاسلام - للمحقق الحلي . أبو القاسم نجم الدين جعفر بن
الحسين المتوفي سنة (٦٧٦هـ) الطبعة الاولى - مطبعة الآداب في
النجف ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م .
اللمعة الدمشقية - للشهيد الاول محمد بن جمال الدين مكّي العاملي
المتوفي سنة (٧٨٦هـ) منشورات جامعة النجف .

فقه الشيعة الزيدية :

البحر الزخار - للامام أحمد بن يحيى بن المرتضى المتوفي سنة
٨٤٠هـ الطبعة الاولى ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م مطبعة انصار السنة المحمدية
- مصر .
الروض النضير - شرح مجموع الفقه الكبير للقاضي شرف الدين
الحسين بن أحمد بن الحسين الصباغي الحيمي الصنعاني المتوفي
سنة ١٢٢١هـ الطبعة الثانية لسنة ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨ - الطائف -
السعودية .

الفقه الظاهري :

المحلى للامام أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري

المتوفي سنة ٤٥٦هـ . ادارة الطباعة المنيرية بمصر سنة الطبع ١٣٥٠هـ .

المعجم اللغوية :

لسان العرب - تأليف محمد بن مكرم بن علي - وقيل رضوان بن أحمد بن أبي القاسم بن حقة بن منظور الانصاري الافريقي المتوفي سنة (٧١١هـ) دار لسان العرب بيروت - لبنان
مختار الصحاح : تأليف محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي المتوفي سنة (٦٦٦هـ) . الناشر دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان
الطبعة الاولى .



مركز تحقيقات كبيوتر علوم إسلامي

اختلاف الدين باعتباره مانعاً من الأثر

اعداد احمد حسين طه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على النبي الأمين سيدنا محمد وعلى آله وصحابه ومن اهتدى بهديه الى يوم الدين وبعد :

فهذا بحث في اختلاف الدين باعتباره مانعا من موانع الارث اخترته لخطورة هذه الناحية في نظري وغفلة الناس بل وحتى بعض قضاة العصر عنها من حيث التطبيق في المحاكم .

اذ كثيرا ما يوجد المانع من الارث في الشخص ومع ذلك يرث قربه رغم قيام المانع به . وهو اما كفر بواح والحاد صريح او فكر مهلهل عن الاسلام شابه الشكوك وعشعش فيه الارتياب في كثير من امور الايمان بالغيب ، او استخفاف بالشريعة ووصفها بالضحالة او العنجهية وعدم الرحمة بالانسان ، وسلبه الحرية ، ونحو هذا من الاقراء على الاسلام كما يدور على السنة الكثيرين من الدخلاء وعملاء الاجنبي والمتسرلين بسر بال التطور الضال .

فكان يجب على المعنيين بالامر التنبيه لهذا المانع من الارث ، الذي تفشى في الجيل المعاصر . كما يجب التثبت والتعرف على الصلة بين الوارث والموروث عقائديا عين التعرف والتثبت من ثبوت النسب وتأريخ الوفاة . والا فالحكم حينئذ بغير ما انزل الله تعالى .

واملأ بالله تعالى أن يكون قضائنا الصنف المرضي من اصناف القضاة ، قضاة الجنة الذين اختارهم الله سبحانه لنصرة شريعته . . . وقل الحق من

ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» (١) .
علماً بأن قانون الأحوال الشخصية رقم ١٨٨ لسنة ١٩٥٩ - المعدل -
مستقى من أحكام الشريعة الإسلامية ، وحيث لم ينص على أمر أو حكم
حادثة ما فقد الزم القضاء بالرجوع الى أحكام الشريعة الإسلامية (٢) .
والله المسؤول ان يرزق الجميع الحرص على تطبيق أحكام دينه
والاستجابة لداعيه لنجاة حياة سعيدة كريمة . « يا أيها الذين استجابوا لله
والمرسول اذا دعاكم لما يحييكم » (٣) .

وسيكون البحث مقسماً الى مقدمة وفصلين :
اذكر في المقدمة نبذة وجيزة مما يجب توفره بين الوارث والموروث
ليتحقق الارث ، ومعنى المانع ، والدين والاختلاف فيه .
أما الفصل الاول فيضم ثلاثة مباحث :
المبحث الاول في افتراض الموروث مسلماً والوارث كافراً ، والمبحث
الثاني بالعكس والمبحث الثالث في افتراضهما كافرين .
والفصل الثاني في الردة والعياذ بالله ويضم مبحثين : الاول : في تصور
المرتد وارثاً . والمبحث الثاني في تصوره موروثاً .

(١) سورة الكهف الآية : ٢٩ .
(٢) أنظر الفقرة الثانية من المادة الاولى من القانون المذكور .
(٣) سورة الانفال : الآية : ٢٤ .

المقدمة

ان من جملة اسباب انتقال الملكية الخلافة الاجبارية « الارث »
والارث لا يثبت بين الشخصين « الوارث والموروث » الا بتحقيق ثلاثة امور :
الأمر الاول : ان يكون بينهما سبب من اسباب الارث^(١) : وهي القرابة
والزوجية والولاء . الأمر الثاني : ان تتحقق شروط الارث وهي :

أ - موت المورث حقيقة : بالمشاهدة بأن تخرج روحه ويصبح جثة هامة .
أو حكماً : بأن يحكم بموته كما في حال المفقود حيث يحكم القاضي
بموته^(٢) .

أو تقديرآ : كما في الجنين يسقط بضربة ضارب بطن أمه حيث جعل
له الشرع غرة عبد على الجاني وتقسم على ورثة الجنين .

ب - حياة الوارث بعد موت الموروث حقيقة كأن يشاهد حياً أو
تقديرآ : كحياة الجنين التقديرية قدرها له الشارع تفضيلاً لجانب الحياة
رحمةً به ، وحرصاً عليه من الضياع . ففرض له ما يستحقه لو كان
بين ظهرايني الورثة حياً يرزق فحجز له الاكثر مما يصيبه من التركة
فيما لو كان ذكراً أو انثى بل ربما استثنى لنصيبه حال التعدد ان
انفصل حياً حياةً مستقرة لوقت يظهر وجوده عند الموت ولو نقطة^(٣) .

(٤) هذه الثلاثة هي المجمع عليها ، والا فهناك أسباب أخرى غير متفق
عليها كمولى المولاة والعصوبة بالاسلام « بيت المال » والمقر له
بالنسب على الغير والموصى له بجميع المال . انظر شرح السيد الشريف
على السراجية ص ١١ وفتح القريب بشرح كتاب الترتيب ج ١ ص ٩
للشنشوري وتحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي ٣٨٨/٦ ومغني
المحتاج ٤/٣ .

(٥) سواء كان الحكم بعد مضي أربع سنين فيمن فقد فيما يغلب معه
الهلاك أو بعد مضي مدة لا يعيش اليها أنظر المغني ٣٦٥/٦
والاختيار ٣٨/٣ .

(٦) أنظر مغني ابن قدامة ٣٦٤/٦ وفتح القريب بشرح كتاب الترتيب
٩/١ .

وفي هذه الحالة - ولادته حيا - يأخذ النصيب الاوفر ان كان ذلك حقه،
او الأقل على الاحتمال الثاني ويرد الباقي على الورثة بحسب
ما يستحق كل منهم •

اما ان ولد ميتاً فهو كالعدم ويقسم المال بين الورثة كأن لم يكن •

الأمر الثالث : عدم وجود مانع من موانع الارث •

فان الاسباب لا تظهر آثارها الا بتوفر شروطها وانتفاء موانعها •
فما هو المانع ؟

ورد المانع في كتب اللغة بمعنى الحائل والفاصل •

ففي القاموس المحيط : منعه يمنعه بفتح نونيهما ضد اعطاه ، كمنعه فهو

مانع ومناع ومنوع « (٧) •

اما في الاصطلاح فـ « المانع من الارث عبارة عن انعدام الحكم عند

وجود السبب » (٨) •

كما اشتهر في تعريفه قول العلماء فيه : ما يلزم من وجوده العدم

ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته (٩) •

فيلزم من وجود المانع عدم الارث فيمن تحقق فيه سببه ، ولا يلزم من

انعدام المانع في شخص ان يكون ذلك الشخص وارثا • فمضى اتصف الوارث

بالمانع حرم الميراث سواء كان قتلاً او كفراً او رقاً •

والذي يعنينا من هذه الموانع هنا - هو اختلاف الدين كفراً واسلاماً

بين المورث والمورث •

فمضى اتصف احدهما بالكفر والآخر بالاسلام امتنع التوارث بينهما على

(٧) أنظر القاموس : ٨٩/٣ •

(٨) أنظر كتاب التعريفات للسيد الشريف الجرجاني ١٧٢ •

(٩) أنظر فتح القريب بشرح كتاب الترتيب ٩/١ والميراث المقارن

للكشكبي ص ٤٦ وشرح قانون الاحوال الشخصية د • أحمد الكبيسي

٥١/٢

تفصيل في هذا واختلاف وجهات نظر بين الفقهاء •
وقبل ان ندخل في هذا التفصيل نتعرف على وجهات النظر تلك
سحب ان نحدد بايجاز معنى الاختلاف في الدين ، وما هو المختلف فيه ؟
وما هو الاسلام : وما هو الكفر ؟

أ - فالاختلاف في الدين المقصود هنا : هو ان يكون اعتقاد الوارث
منافضاً ومخالفاً لاعتقاد انوروث في الاصول او القواعد التي تعتبر من امهات
العقائد ، او مما يتعلق بالتصديق بما علم مجيئه عن الله تعالى على وجه القطع
واليقين او مما يعتبر من شعائر الاسلام •

فاذا وجد من ذلك شيء قيل : ان بين الوارث والانوروث اختلافاً في
الدين •

ب - اما الاسلام :

فهو في اللغة مصدر اسلم يسلم اي انقاد وخضع • وعلى هذا جاء
قوله تعالى حكاية عن اوليائه : « وأمرنا لنسلم لرب العالمين » (١٠) •
وفي الاصطلاح : علم على الشريعة الموحاة الى محمد صلى الله عليه
وسلم وختمت بها الشرائع • ولا يخفى ما بين المعنيين - اللغوي والاصطلاحي -
من علاقة وارتباط فهو - الاسلام - خضوع وانقياد لله سبحانه على ضوء
ما جاء في هذه الشريعة من احكام • فمن اتصف بهذا من المكلفين فهو
مسلم •

ج - وأما الكفر : فهو في اللغة الجحود والستر والتغطية (١١) •

وفي الاصطلاح :

فانه لما كان خلاف الايمان فقد يحصل بانكار ما علم بالضرورة مجيئه
عن الله تعالى مما اوحى الى محمد صلى الله عليه وسلم من قرآن أو سنة •

(١٠) الآية ٧١ من سورة الانعام •

(١١) أنظر القاموس ١٣٢/٢ ومختار الصحاح ص ٥٧٣ وما بعدها •

وسواء كان ذلك باستخفاف بالاسلام او بوصفه بالقصور عن ادارة شؤون الحياة او نعتة بالبلوى ونحوه مما يدور على ألسنة المارقين في كل زمان ، وسواء كان باسراك او الحاد^(١٢) .

اما الاختلاف في الرأي ضمن اطار القواعد العامة في الشريعة الاسلامية - فلا يعتبر اختلافًا في الدين بهذا المعنى ولو تحكم فيه الهوى احياناً ، وظهر فيه النزوع الى الابتداع باللجوء الى التأويل المسرف بغية اخضاع النصوص الى مشرب ضيق او الخروج بها الى معنى بعيد وغريب .
ولهذا رأينا جمهور اهل الحق من العلماء لم يكفروا المبتدعين المتسبين الى الاسلام ظالماً لم يكفروا صراحة ، او يصطدموا مع النص الصحيح الصريح بلا شبهة ولا تأويل . فلم يعتبروا ذلك كفراً ولا مانعاً من التوارث بين المتبع والمبتدع ، ولا بين الغوي والرشيد .

لماذا كان اختلاف الدين مانعاً من الارث ؟

مما لاشك فيه ان وحدة العقيدة من اقوى الروابط بين البشر .
اذ هي الفكرة التي يؤمن بها صاحبها ويدافع عنها ويعادي اعداءها حتى يصل الامر الى اراقة الدماء وازهاق الارواح ونصب العدا حتى لأقرب الاقرباء ، ويوالي اولياءها كل الولاء حتى يصل الحال الى أنهم يؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة ، بدافع الموالاة والنصرة ، ويتخذ من معتقها خلص الوزراء وصفوة البطانة ليأمن الجانب فلا يؤمن الا لمن تبع دينه .
لذلك كله كان اختلاف الدين من الارث مانعاً ، وللنصرة والموالاة قاطعاً ، وهذا أمر تستسيغه العقول السليمة والفطر المستقيمة ويقضى به العدل .

ومن ثم جاءت الشريعة الاسلامية مقررّة منع الارث عند اختلاف الدين

(١٢) أنظر فتح القريب بشرح كتاب الترتيب : ١٢/١ .

« وتست كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته » (١٣) .
 وقد قرر القرآن في غير موضع ولاية المؤمنين للمؤمنين والكافرين
 للكافرين فقال عز من قائل (١٤) : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
 بعض » .

وقال سبحانه (١٥) : « والذين كفروا بعضهم اولياء بعض » .
 وهذه الولاية صلة شرعية فمن قطعها حرم الارث وفك من نظام
 الاسرة لانه ليس من اهلها . اذ هو عمل غير صالح (١٦) .
 وضح عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله : لا يرث المسلم الكافر
 ولا الكافر المسلم (١٧) .

الفصل الاول

اختلاف الدين بين الوارث والموروث

علة المنع من الارث اختلاف الدين كما ان التوارث قائم على اساس
 النصرة والموالة وهما لا يحصلان الا مع وحدة العقيدة التي تحتكما .
 اما تفصيل ذلك ومحاولة معرفة وجهات النظر فيه - فيجمل معه تقسيم
 الكلام الى ثلاثة مباحث : حقيقة توريث عدم ردي

المبحث الاول : تصور الموروث مسلماً والوارث كافراً .
 فالفقهاء مجمعون على عدم توريث الكافر من المسلم . سواء كان الكافر
 ذمياً أو حربياً أو مرتداً (١٨) .

(١٣) الآية ١١٥ من سورة الانعام .

(١٤) الآية ٧١ من سورة التوبة .

(١٥) الآية ٧٢ من سورة الانفال .

(١٦) أنظر المبسوط لشمس الاثمة السرخسي رحمه الله ج ٣٠ ص ٣٧ .

(١٧) رواه البخاري أنظر الصحيح ١٢٠/٤ ومسلم أنظر مختصر مسلم

للمنذري ص ٢٦٢ وأبو داود أنظر عون المعبود شرح سنن أبي داود

١٢٠/٨ .

(١٨) أنظر المبسوط ٣٠/٣٠ والمهذب ٢٤/٢ والمدونة مالك ٨٨/٣ ومغني

وذلك لاختلاف الدين ، وانعدام النصرة ، وانقطاع كل علاقة وولاية .
ولان في توريث الكافر من المسلم تسليطاً او نوع تسليط عليه ، وقد
قال الله تعالى^(١٩) : ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً .
ولحديث اسامة بن زيد المتقدم : لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر
المسلم . انتهى عليه .

وهناك حالة وقع الخلاف فيها بين العلماء ، وصورتها :
لو أسلم الكافر بعد وفاة قريبه المسلم وقبل قسمة التركة ؟ فكيف
يكون المآل ؟

فجمهور العلماء ساروا على الأصل وهو : ان التركة تنقل الى الورثة
ساعة وفاة المورث ولم يكن هذا - الذي أسلم بعد الوفاة قبل القسمة - وارثاً
ساعتئذٍ لقيام المانع به وهو الكفر^(٢٠) .
وقال الحنابلة : من أسلم على ميراث قبل ان يقسم قسم له^(٢١) .
مستدلين بما يلي :

اولاً - ما رواه سعيد بن طريقين عن عروة وابن مليكة عن النبي
صلى الله عليه وسلم من قوله : من أسلم على شيء فهو له^(٢٢) .
ثانياً - ما رواه ابو داود بسنده عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
من قوله صلى الله عليه وسلم : كل قسم قسم في الجاهلية فهو على ما قسم

ابن قدامة : ٣٤٠/٦ والسراجية مع شرح السيد الشريف ٢١ وفتح
القريب بشرح كتاب الترتيب ١٢/١ والمختصر النافع في فقه
الامامية ٢٦٣ .

- (١٩) سورة النساء الآية ١٤٠ .
- (٢٠) أنظر المذهب ٢٤/٢ والمدونة ٨٨/٣ .
- (٢١) هذا نص عبارة المغني ٣٤٤/٦ ، وبهذا المعنى وأكثر حروفه جاءت
عبارة الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرداوي ٣٤٨/٧ .
- (٢٢) رواه أبو يعلى من حديث أبي هريرة أنظر مجمع الزوائد ومنبع
الفوائد لنور الدين الهيثمي ٣٣٥/٥ و٣٣٦ .

وكل قسم ادركه الاسلام فهو على قسم الاسلام (٢٣) .

ثالثا - ما رواه ابن عبد البر باسناده عن زيد بن قتادة الغنبري في قصته (٢٤) حين توفي قريبه المشرك فورثته اخته التي على دينه دون زيد هذا ، ثم ان جده اسلم وشهد حينما فتوفي فلبث زيد سنة وقد ترك جده ميراثا ثم اسلمت اخته فخاصسته في الميراث الى عثمان فحدثه عبدالله بن ارقم : ان عمر قضى : انه من اسلم على ميراث قبل ان يقسم فله نصيبه فقضى به عثمان رضي الله تعالى عنهم اجمعين . حتى قال زيد الغنبري : فذهبت بذلك الاول وشاركتني في هذا .

هذا ما استدل به هذا الفريق من المنقول كما ذكر ابن قدامة رحمه الله تعالى وادعى انتشارها بين الصحابة وعدم انكار احد منهم عليها فكانت اجماعا (٢٥) .

كما استدلوا بالمعقول :

رابعا - فقاموا على ما لو حفر انسان بئرا فمات فوقه في البئر آخر التعلق ضمانه بتركة الميت . فتجدد حق في التركة بعد الوفاة . فكذا تجدد حق من استلم بعد الموت قبل القسمة . خامسا - ان في هذا ترغيبا في الاسلام وحثا عليه . اما بعد القسمة فان المال يتقرر بيد الورثة ، وكذا لو كان الوارث واحدا فتصرف بالتركة . فلا شيء لمن اسلم بعد .

ونحو هذا مروي عن عمر وعثمان وابن مسعود والحسن السبط من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ، وبه قال جابر بن زيد والحسن البصري

(٢٣) انظر عون المعبود شرح سنن ابي داود ١٢٤/٨ .

(٢٤) انظر مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي ٢٢٦/٤ مع فرق عما في المغني ٣٤٥/٦ - زيد ويزيد .

(٢٥) انظر المغني ٣٤٥/٦ وكذا تعليق ابن القيم على عون المعبود ١٢٥/٨ .

ومكحول وقنادة واسحاق من التابعين رحمهم الله تعالى واليه ذهب الشيعة
الامامية (٢٦) .

مناقشة هذه الآراء :

أ - ان قول الجمهور بأن الكافر لا يرث من المسلم واطراد هذا حتى
في حالة اسلام القريب بعد الوفاة وقبل القسمة - ينسجم مع الحديث المتفق
على صحته عند جمهور المحدثين كما تقدم كما انه يتلاءم مع مبدأ قيام المانع
في حرمان المتصف به وقت انتقال الملك . اذ أن الذي اسلم فيما بعد - ولو
قبل القسمة - لم يكن اهلاً لأن يرث قريبه المسلم . لقيام المانع به .
ولا يعنى كونه اسلم قبل القسمة ان يكون ذلك تحايلاً بادعاء الاسلام بل
اعتماداً على الحق الذي يقضى بحرمانه ساعة الموت والتي هي لحظة انتقال
الملكية (٢٧) .

ولا يخفى ما في دليل الجمهور من القوة والصرامة .
ب - اما قول الخابلة ومن سبقهم اليه فهو كما يظهر ؛ له من الوجاهة
ما لا ينكر بما تحصن به من التدليل والتعليل .
ففي هذا الرأي من الترغيب في الاسلام والحث عليه بالنسبة للكافر
الذي يموت قريبه المسلم قبل قسمة تركه ، طالما ان هذا الذي يسلم يعلم
انه سيلتزم .

اما ما يتصور من بعض النفوس من الضعف والتحاييل بادعاء الاسلام
قبل القسمة فيجاب عنه : بأننا أمرنا أن نعامل الناس على وفق الظاهر
ولا سبيل لنا على بواطنهم ، وحكم الشريعة فيمن يبدي خلاف ما اظهره من

(٢٦) أنظر المصدر السابق وفتح الباري ٤٣/١٢ . وكذا الروضة البهية .

على اللمعة الدمشقية ٢٦/٨ ، ٢٧ .

(٢٧) أنظر الميراث المقارن للكشكبي : ٥٩ .

الاسلام بعد موت قريبه حكم صارم • باعتباره مرتدأ ، له عقابه الخاص به
من سددت الدم ومصادرة المال - ان لم يقب - كما يقاتل على منع الزكاة ،
ويؤمر بكل ما يجب على المسلم غير المتهم •

ماهو القول الراجح ؟

مهمة الباحث بعد عرض الاقوال التي يظهر منها التعارض ان يتحرى
الدقة في الموازنة بين الادلة - ولو كانت كلها وجيهة - فيلاحظ ما عليه منها
مأخذ او ملاحظة مما لا مأخذ او ملاحظة عليه ، ويتعرف على ما تتحقق
فيه مقاصد التشريع من غيره • ليصل من خلال هذه الملاحظات ونحوها الى
القول الأمثل ويعتمد عن القول المعقل •

ولدى الرجوع الى ادلة القول الاول نرى ان قول الجمهور يسنده دليل
سديد السند واضح المراد منسجم مع مبدأ : قيام المانع يعطل السبب •
فالشخص الذي اسلم بعد الوفاة قام به مانع من الارث وهو الكفر
والحديث الصحيح ينص على انه : ولا الكافر المسلم « (٢٨) •
ونعود الى قول الجنبلة بتوريث من اسلم بعد وفاة قريبه قبل قسمة
تركته لئلا يرى ادلتهم ، وهل انها تقوى على معارضة ادلة الجمهور او تصلح
لأن تكون مخصصة لها ؟

١ - فدليلهم الاول : حديث - من اسلم على شيء فهو له •
قال الامام نورالدين الهيثمي : رواه ابو يعلى وفيه ياس بن معاذ
الزيات وهو متروك وبخوه ذكر الذهبي عن ياس بن معاذ (٢٩) •

(٢٨) رواه البخاري أنظر الصحيح ١٢٠/٤ ومختصر صحيح مسلم
للمنذري ٢٦٢ •

(٢٩) انظر مجمع الزوائد ٣٣٥/٥ و٣٣٦ وميزان الاعتدال في معرفة الرجال
٣٥٨/٤ •

٢ - اما دليلهم الثاني - حديث ؛ كل قسم قسم في الجاهلية فهو على ما قسم وكل قسم ادركه الاسلام فهو على قسم الاسلام - رواه ابو داود من حديث ابن عباس فقد حمله الجمهور على ان قسم الجاهلية على ما قسم واما ما ادركه الاسلام فتجري عليه احكام الاسلام وكذا غير القسم من احكام الاموال والاسباب والانكحة والامور الاخرى (٣٠) .

وحينئذ فلا تقوم به حجة على المدعى . طالما هذا الحمل وارد بل وجيه جداً .

٣ - واما استدلالهم الثالث بما رواه ابن عبد البر من حديث زيد بن قنادة العبري ففي سنده حسان بن بلال وقد « ذكر حسان في الضعفاء » (٣١) وان وثقه البعض . ومع هذا فالجرح مقدم على التعديل ، والدليل متى تطرق اليه الاحتمال يبطل به الاستدلال .

٤ - اما الاستدلال بأن هذا القول مروى عن عمر وعثمان رضي الله تعالى عنهما فقد ورد ما يعارضه ويؤهنه . فلم يعد ذلك دليلاً فضلاً عن كونه اجماعاً من (٣٢) قبل الصحابة .

٥ - اما استدلالهم باليقول فغاية ما فيه انه قياس في مقابلة النص فلا يعمل عليه ، ولا يترك الوحي بالرأي والقياس غير المستند الى نص .

-
- (٣٠) انظر عون المعبود شرح سنن ابي داود ١٢٥/٨ .
(٣١) انظر ميزان الاعتدال ٤٧٨/١ وكذا مجمع الزوائد ٢٢٦/٤ .
(٣٢) انظر فتح الباري ٤٣/١٢ وعبارته : قلت : ثبت عن عمر خلافه كما مضى في باب توريت دور مكة من كتاب الحج فان فيه بعد ذكر حديث الباب مطولا ذكر عقيل بن ابي طالب فكان عمر يقول فذكر المتن المذكور هنا . وفي عمدة القاري شرح صحيح البخاري : وقالت طائفة اذا أسلم قل القسمة فله نصيبه روي عن عمر وعثمان من طريق لا يصح . انظر ج ٢٣/٢٦٠ والامام البخاري عنون بالحديث وقال : واذا أسلم قبل أن يقسم الميراث فلا ميراث له .

٦ - وام التعلل بأن في توريث من يسلم بعد الوفاة قبل القسمة - ترغياً في الاسلام وحثاً عليه ؛ فهو نوع من التأويل الذي تعطل معه النصوص وتصرف به الحقوق الى غير اهلها • وذلك مما لا يجوز به حال •
لهذا لم يبق للخابلة - رحمهم الله تعالى - في هذه المسألة دليل يصلح ان يقوم حجة على المدعى يقاوم دليل الجمهور ، الذي كما رأينا بمكان من السداد بعيداً عن الملاحظة المخلة والايراد •
فلاجل هذا أرى - والله تعالى اعلم - ان رأي الجمهور هو الراجح وبالله تعالى التوفيق •

المبحث الثاني

افتراض الموروث كافراً والوارث مسلماً

وللعلماء في هذه الحالة قولان :
الاول لا يرث المسلم الكافر •
وبه قال جمهور العلماء من الصحابة - بما فيهم الاربعة الراشدون وزيد بن ثابت رضي الله عنهم اجمعين - والتابعين والفقهاء بما فيهم الائمة الاربعة (٣٣) •
القول الثاني - يرث المسلم الكافر •
وبه قال فريق من العلماء وعلى رأسهم من الصحابة معاذ ومعاوية والحسن السبط رضي الله تعالى عنهم اجمعين - ومن التابعين محمد بن الحنفية وسعيد بن المسيب ومحمد الباقر رضي الله تعالى عنهم وبه قالت الشيعة الامامية والناصر من الزيدية (٣٤) •

(٣٣) أنظر فتح الباري ٤٣/١٢ ، وصحيح مسلم بشرح النووي ٥٣/٧ وشرح الميد الشریف علی السراجیة ٢١ وكذا الشرح الصغير علی أقرب المسالك ٧١٤/٤ •
(٣٤) أنظر عمدة القاري ٢٦٠/٢٣ ، وشرح النووي علی صحيح مسلم =

الاستدلال :

أولاً : استدلال الفريق الأول - الجمهور - بما يلي :

- أ - عسوم قوله صلى الله عليه وسلم : لا يرث المسلم الكافر • المتقدم •
- ب - وبما روى البخاري عن اسامة بن زيد قال : يا رسول الله أين تنزل في دارك بسكة فقال : وهل ترك عقيل من رباع او دور ، وكان عقيل ورث ابا طالب هو وطالب ولم يرثه جعفر ولا علي رضي الله تعالى عنهما لأنهما كانا مسلمين وكان عقيل وطالب كافرين ، فكان عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه يقول : « لا يرث المؤمن الكافر » (٣٥) •
- ج - وبما ورد من قوله صلى الله عليه وسلم : لا توارث اهل ملتين شتى (٣٦) •
- د - ثم ان اساس التوارث اتفاق الدين لتوفر الموالاة والنصرة ، وهنا العكس هو الموجود فضلاً عن ان النصوص مصرحة بعدم التوارث فلذلك ناسب ان يكون المنع من الجانبين (٣٧) •

ثانياً - واستدل الفريق الثاني - القائل بارت المسلم من الكافر - بما يلي :

- أ - بما رواه معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (٣٨) : الاسلام يزيد ولا ينقص •
- ب - وبما روي من قوله صلى الله عليه وسلم (٣٩) : الاسلام يعملو ولا يعلى •
- ج - وباتنا تزوج نساءهم ولا عكس فرتهم ولا عكس •

= ٥٣/٧ ومغني ابن قدامة ٢٤٠/٦ وعون المعبود شرح سنن أبي

داود ١٢٠/٨ ونيل الاوطار ٨٣/٦ ، ٨٤ • وسبل السلام ٩٦/٣ •

(٣٥) أنظر فتح الباري ٣/٣٦٠ و ٣٦١ في الهامش •

(٣٦) أنظر سنن أبي داود مع عون المعبود ١٢٢/٨ •

(٣٧) أنظر فتح القريب بشرح كتاب الترتيب ١٢/١ •

(٣٨) أنظر فتح الباري ٤٣/١٢ وفيه : وتعقب بالانقطاع بين أبي الاسود

ومعاذ ولكن سماعه منه ممكن وزعم الجوزقاني انه باطل وهو

مجازفة • أهـ وأنظر ايضا عون المعبود على سنن أبي داود ١٢٣/٨ •

مناقشة الأدلة :

لدى مراجعة أدلة الجمهور نجد ان الدليلين الاول والثاني صحيحة السند بعيدة عن الضعف كما انهما يدلان على المطلوب بدون شك ، ولا احتمال لسوى المراد .

اما الدليل الثالث « لا يتوارث اهل ملتين شتى » فهو الآخر صحيح الاسناد ثبت باكثر من طريق (٤٠) .

فهذه ثلاثة أدلة صحيحة محتج بها ولا غبار عليها ولا تأويل فيها .
ثم نعود الى دليل الفريق الثاني لئرى مدى صلاحيته لاثبات المدعى . ومعارضة دليل الخصم .

(١) فالدليل الاول فيه نظر من ناحيتين كل منهما كافية لأن تعطله عن الايصال الى المقصود منه :

الناحية الاولى ان الاحتجاج به غير مسلم عند المحدثين .
فقد تعقبه البعض بالانقطاع بين ابي الاسود ومعاذ بن جبل ، اما البعض الآخر فقد وصفه بالبطلان .

ومع ان الحافظ القسطلاني قال عن الايراد الاول : بان سماعه منه ممكن - أي سماع ابي الاسود من معاذ - وعن الثاني بأنه مجازفة ، ومع هذا الدفاع يبقى الحديث محط ريبة . اي كما ان السماع ممكن فعدم ثبوته ممكن (٤١) . كما ان انتفاء المجازفة لا يعطي الحديث صفة الحجية .

الناحية الثانية - الحديث ان سلم سنده من الاعتراض المتقدم فلا يعني منته اثبات ما قصده المخالف . لان معناه : الاسلام يزيد بمن يسلم لكثرتهم

(٣٩) أخرجه أبو داود والحاكم وصححه . انظر نيل الاوطار ٨٤/٦ وكذا شرح الترتيب ١٢/١ . والحديث رواه الدارقطني عن عابد بن عمرو . انظر الدرر المنيرة في الاحاديث المشتهرة للسيوطي : ٣٨ .

(٤٠) أنظر عون المعبود ١٢٢/٨ وفتح الباري ٤٣/١٢ ونيل الاوطار ٨٣/٦ .

(٤١) أنظر فتح الباري ٤٣/١٢ .

وتأسلهم ولا ينقص بمن يرتد لقلّة المرتدين وندرتهم ، او يزيد بالفتح والغنائم ولا ينقص بان توتى رقعة من اطرافها ، او اداء الجزية • وان كان ذلك لم يستمر بل تغير الحال عندما تغيرت النفوس بما فيها • او يزيد بتغليب حكمه ، ومن ذلك الحكم بسلام الوليد اذا اسلم احد ابويه تغليبا للاسلام^(٤٢) .
ومع هذا الاحتمال القوي - ان لم يكن الراجح - لا تقوم بالحديث الحجة على المدعى •

(٢) اما الدليل الثاني : وهو « الاسلام يعلو ولا يعلى » فهو الآخر لا يصلح للاحتجاج به على المدعى من حيث دلالة • اذ المراد منه ان ذات دين الاسلام يعلو من حيث كونه ديناً ، فاذا ثبت الاسلام من وجه ولم يثبت من آخر حكم بشبوته • كالمثولد من مسلم وكافر يحكم باسلامه تبعاً لأشرف الأبوين أو المراد : ان الاسلام يعلو بالحجة والشرف والغلبة في النهاية والعاقبة للمتقين^(٤٣) •

(٣) اما الاستدلال بالقياس على الزواج فغير مطرد : ألا ترى انه يجوز للعبد ان يتزوج الحرة ولكن لا يرثها ، والذمي يتزوج الحرة ولا يرثها •

ثم ان هذا القياس يعارضه قياس آخر ، وهو ان التوارث يتعلق بالولاية ولا ولاية بين المسلم والكافر • لقوله تعالى^(٤٤) : لا تتخذوا اليهود والنصارى

(٤٢) أنظر عون المعبود ١٢٣/٨ وقد يقال : أن اسلام هذا كان سبب حرمانه من الارث والجواب ان سبب قوات هذا الحظام الزائل هو بقاء الكافر على كفره ، لا اسلام المسلم • ولان المؤمن أرفع من أن يخلف هذا الرجس ، أنظر فتح القريب ١٢/١ •
(٤٣) أنظر شرح السراجية للسيد الشريف ص ٢١ والفقهاء المقارن للكشكي • ٥٩

(٤٤) سورة المائدة الآية : ٥١ •

اولياء بعضهم اولياء بعض •
 فالزواج مبنء على التوالء وقضاء الوطر ، والارث مبنء على النصرة
 والنوالء فاختلف الهدف وانتفى الرابط بينهما^(٤٥) •
 (٤) ثم ان الأحاءيث التي استءل بها الجمهور متفق على صحتها
 وقطعية فيما ذهبوا اليه منها •

اما الاحاءيث التي استءل بها الفريق الثاني فءون تلك من حيث الصحة
 ومصروفة عما ذهب اليه ، بل حملها على غير وجهتهم أوجه ، ووافق •
 ءعما للتعارض بين الاءلة •

لهذا : فقول الجمهور هو الراجع ءءيلاً وءعليلاً والله تعالى أعلم •
 ومن الغريب ان الامام ابا العباس اءمء بن ءيمية على ما عرف به من
 الحرص على الوقوف على ظاهر النص ، وءءم اللجوء الى التأويل ، وءءم
 العءول الى الاءلة الضعيفة وما يحتمل عءء وجوه - رغم ذلك قال بتوريث
 المسلم من الكافر الذمي معللاً ذلك بتأليف قلب قريبه الكافر او قطع الطريق
 عليه بالارث منه^(٤٦) • ولوجوب نصرتهم ولا ينصروننا •

ومن الملاحظ ان قانون الأحوال الشخصية لم يءكر حول الموضوع شيئاً
 وما كان على هذا الحال فيآله اءكام الشريعة الأكثر ملاءمة لهذا القانون ،
 وءء جاء شرح « الأكثر ملاءمة » بأنها مذهب المتقاضي والسواء الاعظم عءءنا
 على مذهب الجمهور اما الإمامية فعلى مذهب معاوية ومعاذ بن جبل ومءمء
 الباقر^(٤٧) •

(٤٥) أنظر فتح الازي ٤٣/١٢ وفتح القريب ١٢/١ والفقه المقارن
 للكشكي ٦٠ •

(٤٦) أنظر الانصاف في معرفة الراجع من الخلاف للمرداوي الحبسلي
 ٣٤٨/٧ •

(٤٧) أنظر مءكرة المرحوم شفيق العاني التي شرح بها القانون حيث فسر
 الملاءمة بما ءقدم •

المبحث الثالث في كون الوارث والموروث كافرين

ويمكن ان تصور في هذا المبحث حالتين :
الحالة الاولى : ان تصور اتفاق الوارث والموروث في الملة حيث يدينان
بدين واحد ، كأن يكونا يهوديين او نصرانيين او مجوسيين .
وهذا الاتحاد في الدين يقضي بالتوارث بينهما باتفاق الفقهاء .
الحالة الثانية : ان تصور الوارث والموروث الكافرين مختلفين في
كفرهما كأن يكون احدهما يهودياً والآخر مجوسياً .
وللفقهاء في هذه الحالة آراء :

الرأي الأول : ذهب جمهور العلماء الى ان الكفار وان اختلفت مللهم
يتوارثون فهم في حكم الملة الواحدة .
والى هذا ذهب الحنفية والشافعية وفي احدى الروايتين عن احمد
وباليه ذهب الامامية (٤٨) .

الرأي الثاني : هو ان الكفار ذوو ملل متى اختلفت لا يتوارثون .
والى هذا ذهب المالكية في المشهور واحمد في احدى الروايتين (٤٩) .
الرأي الثالث - هو ان يتوارث اليهود والنصارى فيما بينهم دون
غيرهم فهم ملل ، ونسب هذا الرأي الى ابن ابي ليلى رحمه الله تعالى (٥٠) .

الرأي الرابع - هو اعتبار اليهود ملة مستقلة والنصارى ملة مستقلة ،

(٤٨) انظر شرح السيد الشريف ٢١ والمهذب ٢٤/٢ وفتح القريب ١٣/١
والمغنى ٣٤١/٦ والمختصر النافع ٣٦٤ .

(٤٩) انظر المدونة ٨٧/٣ والشرح الكبير للقطب الدردير ٤٨٦/٤ والمغنى
لابن قدامة ٣٤٢/٦ .

(٥٠) انظر المبسوط : ٣١/٣٠ وكذا انظر حاشية الدسوقي المالكي على
الشرح الكبير ٤٨٦/٤ .

- ومن عداهم كلهم ملة بجامع انهم لا كتاب لهم^(٥١) .
- وانما صار كل فريق الى ما صار اليه من الرأي بما أتضح له من دليل
- كما سيرى ذلك القارئ الكريم ان شاء الله تعالى .
- اولاً : ادلة الرأي الاول - للجمهور - وهي ما يلي :
- أ - قول الله تعالى : لكم دينكم ولي دين^(٥٢) .
- وجه الدلالة : ان الله سبحانه جعل الدين دينين : الحق والباطل .
- وقد ذكر اهل الفرق^(٥٣) انه كان في العرب كل ملة ودين فخطب الكل
- ب : لكم دينكم .
- ب - قوله تعالى^(٥٤) : « هذان خصمان اختصموا في ربهم » .
- وجه الدلالة من الآية انه سبحانه جعل الناس فريقين : فريق في الجنة
- وهم المؤمنون وفريق في السعير وهم الكافرون .
- ج - قوله تعالى^(٥٥) : « والذين كفروا بعضهم اولياء بعض » .
- وجه الدلالة في الآية ان الذين كفروا عام في كل الكافرين .
- د - قوله جل وعلا^(٥٦) : « فماذا بعد الحق الا الضلال » .
- وجه الدلالة من الآية ان الله تعالى ذكر الضلال مقابل الحق من غير
- تفرقة بين فرق الضلال ومشاربه ومذاهبه .
- هـ - « ان اهل الملل يشتركون في الكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم » .

(٥١) انظر المصدر السابق مع هامشه وكذا المبسوط ٣٠/٣١ وكذا
المغنى ٣٤٣/٦ .

(٥٢) سورة الكافرون الآية ٦ .

(٥٣) انظر كتاب الدكتور عرفان عبد الحميد « دراسات في الفرق والعقائد
الاسلامية ١٥٣ و ١٥٤ » .

(٥٤) سورة الحج الآية ١٩ .

(٥٥) سورة الانفال الآية ٨٢ .

(٥٦) سورة يونس الآية ٣٢ .

والقرآن (٥٧) •

و - ان الكافرين على اختلاف معتقداتهم الخاصة - كتلة واحدة في معاداة الاسلام وتظافر جهودهم في القضاء عليه كما حدث ذلك في اكثر من موطن •

فقد وقفوا - صفاً واحداً بجامع الحق على الاسلام - في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم حين تحالف اليهود مع قريش كما تجمعت قوى الشر قيل مطلع هذا القرن للقضاء على الدولة الاسلامية مستخدمة مكر اليهود ونزوتهم وسياسة الغرب في خبثهم المعروف وسرية الجمعيات الماسونية وحقد الاقليات غير المسلمة داخل البلاد الاسلامية حتى قضى على الخلافة العثمانية التي كانت الدولة الوحيدة التي تحمل لواء الاسلام وتدافع عنه باخلاص له وتشرف به ، وكما يحدث الآن من ازدواج جهود جمعيات التبشير والتهويد لبث السموم بين المسلمين واختلاق التشكيك في الاسلام للقضاء عليه •

كما لا يخفى ما يحدث الآن من تواطؤ قوى الكفر كافة بكل تستر وحكمة على ألا تقوم قائمة لكيان أساسه الاسلام (٥٨) •

ثانياً - استدلال اصحاب الرأي الثاني (وهو ان الكفار ذوو ملل مختلفة) استدلال هذا الفريق بما يلي :

أ - قوله تعالى : لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً (٥٩) •
وجه الدلالة من الآية انه سبحانه خص كلّا من الملل والامم بشرعة

مستقلة •

(٥٧) انظر المبسوط ٣٠/٣٢ وفتح القريب شرح كتاب الترتيب ١٣/١ •

(٥٨) يفهم ذلك من ملاحظة مقررات تلك الجمعيات ونشرااتهم واذاعاتهم

في بعض المناسبات فقد نقلت اذاعة لندن في شتاء عام ١٩٧٠-١٩٧١

كثيراً من تصريحات رئيس كتدرائية كنثري رئيس الاساقفة في توجيه

نصحه الى الشرق والغرب للوقوف في وجه ما يشعر به من تحسس

فكري اسلامي في منطقة الشرق الاوسط •

(٥٩) سورة المائدة الآية ٤٨ •

ب - قوله تعالى (٦٠) : ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين
والصابئين ... الآية .

وجه الدلالة منها انه تعالى عطف الذين هادوا والنصارى والصابئين
على الذين آمنوا . والعطف يقتضى المغايرة ، ولو كان الكل ملة واحدة
لما افاد العطف المغايرة .

ج - قوله صلى الله تعالى عليه وسلم (٦١) : لا يتوارث اهل ملتين
شتى . • واليهودية ملة والنصرانية ملة وهكذا .

د - ثم ان التوارث بين اهل دار الحرب واهل دار الاسلام منتفٍ وان
اتحد الدين لانقطاع الموالاتة فمع اختلاف الدين اولى (٦٢) .
ثالثا - استدلال اصحاب الرأي الثالث :

استدل اصحاب الرأي الثالث - القائلون بان اليهود والنصارى ملة
وغيرهم ملل متعددة - بما يلي :

أ - ان اليهود والنصارى وان اختلفت بعض المعتقدات عندهم فهم ملة
في اعتقاد التوحيد والايمان باليوم الآخر ونبوة موسى والتوراة ، بخلاف
المجوس فلا يؤمنون بهذا كله فاختلفوا .

ب - ان الله تعالى جمعهم في كثير من المواضع فوصفهم بأهل الكتاب
فاختلفوا عن سواهم .

رابعا - استدل أصحاب الرأي الرابع - القائلون بأن اليهود ملة
والنصارى ملة وغيرهم كلهم ملة - بما يلي :

ان اليهود اهل ملة مستقلة خصوا بالتوراة وهي كتاب مستقل كما

(٦٠) سورة الحج الآية ١٧ .

(٦١) رواه ابو داود وغيره بسند صحيح عن عمرو بن شعيب انظر عون
المعبود ١٢٢/٨ .

(٦٢) انظر المغني لابن قدامة ٣٤٢/٦ .

خصصوا برسول خاص عليه الصلاة والسلام ولهم منهج يخصهم في اغلب الامور ، وكذا الحال في النصارى حيث انهم اهل ملة اخرى لها استقلالها ومميزاتها الخاصة بها من رسولها وكتابها وبعض معتقداتها .
وان كلاً من الفريقين - اليهود والنصارى - يعتبر الآخر ضالاً لا يقوم على اصل من الهدى . قال سبحانه (٦٣) وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء .
اما من عداهم من اهل الملل فهم في حكم الملة الواحدة . حيث يجمعهم أمر جامع هو أنهم ليسوا مسلمين ولا كتابيين (٦٤) .

مناقشة هذه الادلة :

بعد استعراض هذه الادلة على الآراء الاربعة المتقدمة يمكننا ان نتلمس أفواها دليلاً من خلال المناقشة .
عند ملاحظة ادلة الجمهور نجد أنها مصدره باربعة ادلة نقلية قرآنية موصلة الى المطلوب من أن الكفر ملة واحدة وطرف في الخصام أمام الاسلام ، وأن الكافرين بعضهم اولياء بعض .
كما أن الدين ينحصر عقلاً في الحق والباطل ، وما بعد الحق الا الضلال ، والكفر مقابل الاسلام مطلقاً .
اما أدلة الرأي الثاني : فهي كما نراها لا توصل الى المطلوب لما يلي .
أ - اما الاول : « لكل جعلناكم منكم شرعة ومنهاجاً ... الآية » .
فالخطاب فيها مع المؤمنين وهم اخوة واهل ملة واحدة . والسياق لا يناسب أن يكون لكل مؤمن شرعة وملة خاصة به .

(٦٣) سورة البقرة الآية ١١٣ .

(٦٤) انظر المبسوط ٣٢/٣٠ والمغنى ٣٤٢/٦ و٣٤٣ .

والمراد من الآية - والله تعالى أعلم بمراده - لكل ممن دخل الاسلام جعلنا القرآن له شرعة ومنهاجاً^(٦٥) .

ب - واما استدلالهم بقوله تعالى : ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين ... الآية فلا يعني تعداد الملل بعد الاسلام ولا الاعتراف بكل ملة برأسها !

وانما الذي تعنيه الآية - والله تعالى اعلم - بأن الذي آمن بالله رباً وتدين بمقتضى اليهودية الصحيحة والنصرانية الحققة ثم توفى قبل مجيء الاسلام فلا خوف عليه ولا حزن ، وان تدين بموجب هذه الديانة ثم جاء الاسلام فاعتنقه فأمن برسوله محمد صلى الله عليه وسلم فاولئك يؤتون أجرهم مرتين . حيث كانوا من المخضرمين .

ولا تعني الآية بحال اعتبارهم - أهل هذه الملل - بأي نوع من أنواع الاعتبار المرموق . بعد مجيء الاسلام وهم على تلك الملل، التي تجمعها صفة الكفر والخسران^(٦٦) .

ج - بقي استدلالهم بالحديث المتقدم « لا يتوارث اهل ملتين شتى » والذي يعتبر من أقوى أدلتهم، فهو أيضاً لا يقوم حجة على المدعى لاحتماله غير ما ذهبوا اليه .

فقد اجاب عنه الجمهور بأنه مفسر بقوله صلى الله عليه وسلم : « لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم » .

وتفسير الملتين بالمسلم والكافر يوحي بأن الكفر في التورث ملة واحدة . سيما وان بعض الروايات جاءت بالتفسير والمفسر في حديث

(٦٥) نقل هذا التفسير عن مجاهد رحمه الله تعالى . انظر الفقه المقارن للكشكي ٥٧ .

(٦٦) انظر مفاتيح الغيب - التفسير الكبير - للفخر الرازي ١/٣٦١ ، وتفسير البضاوي ١/٥٦ وتفسير ابن كثير ١/١٠٣ .

واحد (٦٧) •

د - اما استدلالهم بالقياس على انتفاء التوارث بين الحربي واهل دار الاسلام فمردود ، لأن عدم التوارث بينهما سببه عدم الموالاة والنصرة - وليس اختلاف الملة - ولأن مال الحربي غنيمة للمسلمين فلا يرثه الذمي المسالم فبطل القياس وتهاوى الدليل •

واما ادلة الرأي الثالث فلا تحتاج - في الرد عليها - لاكثر مما قيل في رد الرأي الثاني • ولو سلم لهذا الرأي فان جوانب الاختلاف كثيرة وعقائدية فلماذا التفريق بينهم وبين غيرهم وربما كانت القطيعة فيما بينهما - أحيانا - أشد •

ويرد على ادلة الرأي الرابع بأن استقلال اليهودية بمنهج خاص بهم وكذا النصرانية لا يحقق المقصود فان كثيراً من الملل الاخرى - التي اعتبرتموها ملة واحدة - لكل منها طابعها الخاص ومميزاتها فلماذا فرقتم بينها وبين اليهودية والنصرانية وبعد هذه الجولة في ادلة هذه الآراء تبين لنا قوة الرأي الاول القائل بأن الكفر ملة واحدة لكثرة ادلته وقوتها وعدم ورود المآخذ عليها بخلاف ادلة الآراء الاخرى التي ان سلم منها دليل تطرق اليه الاحتمال فبطل به الاستدلال كما لاحظنا • والله سبحانه اعلم •

الفصل الثاني

في الارث مع الردة

الردة : الرجوع عن الاسلام اختياراً - والعياذ بالله - بعد اعتناقه • من القضاة من ادرج الردة في اختلاف الدين فعدهما مانعا واحداً ، ومنهم من عدّها مانعاً من الارث مستقلاً^(٦٨) • حيث لم يغن عنها التعبير

(٦٧) انظر المبسوط ٣٢/٣٠ وفتح الباري ٤٤/١٢ ونيل الاوطار ٨٤/٦ •

بـاختلاف الدين^(٦٨)، اذ لا توارث بين أخوين ارتدّا معاً الى النصرانية مثلاً ولو كانا متفقين فيما رجعا اليه • لأن المرتد لا يقر على ما آل اليه من دين ، بينما لو كان الاخوان نصرانيين في الأصل لتوارثا • ولا يخفى ما في هذا .
تقسيم - الاخير - من الدقة ، ورغم انا ادرجنا الردة في اختلاف الدين في عنوان البحث لكننا بحثناها بحثاً مستقلاً •

ويمكن ان تصور للارث مع الردة صورتين :

• الصورة الاولى : افتراض المرتد وارثا •

• الصورة الثانية : افتراضه موروثا •

وسنجعل لكل صورة مبحثاً مستقلاً •

المبحث الاول

افتراض كون المرتد وارثا

لا خلاف بين الفقهاء في ان المرتد لا يرث احداً إجماعاً^(٦٩) •
ذلك لأن المرتد في حكم الميت - ان لم يتب - لاستحقاقه الموت ، ولا تنفء الموالاة بينه وبين ذويه^(٧٠) ، ولانه لا يقر على دين • وهنا تأتي صورة الخلاف الذي مرّ في : من اسلم بعد وفاة قريبه قبل قسمة تركته وحيث قطع الجمهور بحرمانه هناك يستمر حكم الحرمان هنا لوجود المانع ، ويستمر منهج الحنابلة ساري المفعول هنا أيضاً ، وهو :
انه ان رجع الى الاسلام قبل اقامة الحد عليه وقبل قسمة التركة قسم له منها^(٧١) •

(٦٨) انظر شرح منظومة خلاصة الفرائض للشيخ عبد الملك البتني ص ١٦

(٦٩) انظر عون المعبود شرح سنن ابي داود ٢٠/٨ •

(٧٠) انظر احكام التركات والمواريث للشيخ محمد ابو زهرة : ٣٣ وكذا :

الميراث والوصية في الاسلام للبرديسي ص ٢٨ •

(٧١) انظر المغنى لابن قدامة ٣٤٤/٦ •

وقريب من قول الخنابلة قول الشيعة الامامية رغم انه اضيق • حيث قسموا المرتد الى نوعين : مرتد عن فطرة ومرتد عن غير فطرة • فالمرتد عن فطرة هو الذي انعقد ماء تخلقه في الرحم واحد ابويه مسلم أما المرتد عن غير فطرة فهو الذي انعقد ولم يكن احد ابويه مسلماً^(٧٢) • فضيقوا على الاول - المرتد عن فطرة - رحاب الشريعة السمحاء ، حتى انهم لم يقبلوا توبته ولو تاب • وتشككوا في قبول الله تعالى اياها • فكان لهم في ذلك قولان •

أما الثاني - المرتد عن غير فطرة - فيستتاب عكس الاول فان تاب قبلت ، - وربما كان وارثاً في مثل الصورة التي هنا - والا قتل^(٧٣) • ولا داعي لاعادة منشأ هذين الاتجاهين وردّ الجمهور على ما ذهب اليه الفريق الثاني • ولا خلاف في ان الردة كفر قام بمن مات قريبه وتاب قبل قسمة التركة ففيما تقدم في الفصل الاول كفاية •

بقي موضوع التفرقة بين مرتد عن فطرة ومرتد عن غير فطرة ، التي قال بها الامامية • وان كان هذا في الحقيقة قولاً عرف في القرن الاول وناقشه الامام الشافعي وهناك قول آخر هو : ان ارتد الى دين يظهره كاليهودية والنصرانية يستتاب والا قتل ومن رجع الى دين يستخفي به كالزندقة قتل مطلقاً ولا تقبل توبته^(٧٤) •

ولا يخفى ضعف هذا القول وعدم اعتماده على دليل يسنده لما يلي : أ - ان التفرقة بين توبة المرتد عن فطرة وبين توبة المرتد عن غير فطرة ترجيح بلا مرجع ، وتخصيص لقوله صلى الله عليه وسلم : أمرت ان افاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله الا الله واني رسول الله فاذا قالوها عصموا

(٧٢) انظر الروضة البهية على اللمعة الدمشقية ٣٠/٨ •

(٧٣) انظر المصدر السابق وكذا المختصر النافع ٢٦٤ •

(٧٤) انظر الام للامام الشافعي ١٦٤/٦ •

سي دماءهم واموالهم الا بحقتها وحسابهم على الله» (٧٥) • بدون مخصص.
ب - ان قتل المرتد حد من الحدود يقام على مسلم رجع عن دينه
طوعاً ، سواء ولد على الاسلام او ولد على الكفر فاختار الاسلام أو حكم
به عليه •

فدروء - الحد - عمن ولد على الكفر ان كان لدليل يخصه فأين هو؟
والا فبم ميزتم بينهما؟

والرسول صلى الله عليه وسلم يقول: من بدل دينه فاضربوا عنقه (٧٦) •
ج - ان التوبة تيسر شرعه الله تعالى رحمة بعباده متى رجع العبد عن
الخطأ الذي ارتكبه • فنفي قبولها يخالف الأصل وقد قال الله سبحانه مشيراً
الى الشرك والقتل العمد ظلماً والزنا : « ومن يفعل ذلك يلق أثاماً يضاعف
له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً من تاب وآمن وعمل عملاً
صالحاً ... » (٧٧) •

المبحث الثاني

يكون المرتد موروثاً

قال جمهور الفقهاء اذا قتل المرتد أو مات فماله فيء مرجع بيت مال
المسلمين •

وبهذا قال الائمة الثلاثة وربعة وابن ابي ليلى وهو المروي عن
زيد بن ثابت الفرضي رضي الله تعالى عنه وابن عباس رضي الله تعالى عنهما •
وقال الحنفية : ان المرتد يورث في الجملة، وفي الارث منه تفصيل •

(٧٥) رواه الشيخان والاربعة من حديث ابي هريرة رضي الله تعالى عنه

انظر الجامع الصغير مع فيض القدير ١٨٨/٢ و ١٨٩ •

(٧٦) انظر كتاب الام للشافعي ١٦٤/٦ و ١٦٥ •

(٧٧) سورة الفرقان الآيات ٦٧ و ٦٨ و ٦٩ و ٧٠ •

وهو المروي عن الصديق وعلي وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم
اجمعين (٧٨) .

وهناك رواية عن الامام احمد رحمه الله تعالى في ارثه لكنها غير
الراجحة في المذهب (٧٩) .
وهو قول الشيعة الامامية والزيدية (٨٠) .

تفصيل قول الحنفية :

اتفق قول الحنفية على ان المرتد اذا لحق بدار الحرب فماله المكتسب
بعد اللحاق فيء . لأن المسلم لا يرث الحربي سواء كان المرتد رجلاً او امرأة .
كما اتفقوا على ان المرأة لا تقتل بالردة، وكسبها يرثه ذووها المسلمون
بقسي انهم يورثون المسلم من المرتد مطلقاً كما يقول الصاحبان
او يورثونه ما اكتسبه المرتد زمان اسلامه ؟ كما يقول الامام أبو حنيفة وما ملكه
بعد الردة فهو فيء يعود الى بيت مال المسلمين (٨١) .

وقول الصاحبين مروي عن علي رضي الله تعالى عنه وسعيد بن المسيب
وعمر بن عبدالعزيز والشعبي والاوزاعي واسحاق بن راهويه .
اما تورث ورثته المسلمين ما ملكه زمان اسلامه فقط فهو القول المروي
عن سفيان الثوري وما اكتسبه بعد الردة فلجميع المسلمين (٨٢) .

(٧٨) انظر المدونة الكبرى للامام مالك ٨٧/٣ وبداية المجتهد ٣٤٧/٢
والشرح الكبير ٣٠٤/٤ والام ٣٦٣/٧ والمهذب ٢٤/٢ وفتح القريب
شرح الترتيب ١٣/١٠ والمغني ٣٤٦/٦ .

(٧٩) انظر مغني ابن قدامة ٣٤٦/٦ والانصاف ٣٥٢/٧ .

(٨٠) انظر نيل الاوطار ٨٣/٦ .

(٨١) انظر شرح السراجية للسيد الشريف ٢٢٥ وما بعدها .

(٨٢) انظر المحلى لابن حزم ٣٠٥/٩ .

الإدلة :

أولاً - أدلة الجمهور :

استدل جمهور الفقهاء على قولهم - لا يورث المرتد - بما يلي :

أ - بعموم قوله صلى الله عليه وسلم : « لا يرث المسلم الكافر ...
المتقدم » .

والمرتد لا يخلو من أحد وصفين : مسلم أو كافر . ولا قائل بالأول .
فتعين الثاني والحديث صريح في نفي التوارث بين المسلم والكافر .

ب - وقوله عليه الصلاة والسلام : « لا يتوارث أهل ملتين ...
المتقدم » .

وإدعاء أن المرتد من الملة الإسلامية بعيد عن الحقيقة بعد الحياة عن
الموت ، وإضفاء الأحكام على الإنسان باعتبار ما كان يتنافى مع مبدأ الحرمان
عند قيام المانع - سيما ونحن في صدد الحديث عن موانع الإرث - والأصل
في المانع أن يكون طارئاً .

ج - أن الله تعالى حقق الدماء وعصم الأموال بالإسلام وأهدر الدماء
بالردة عنه ، والمال أقل خطراً من النفس وأهون ، بل كان مصوناً تبعاً
للنفس فلما هتكت حرمتها كانت حرمة المال اهتكت^(٨٣) .

د - أنه صلى الله عليه وسلم بعث قرة بن إياس إلى رجل عرس
بامرأة أبيه فأمره بضرب عنقه وتخسيس ماله^(٨٤) .

هـ - أن الصديق أبا بكر رضي الله تعالى عنه حارب المرتدين وسبى
نساءهم وغنم أموالهم^(٨٥) .

ثانياً - استدلال الحنفية ومن قال بقولهم :

(٨٣) انظر الأم للشافعي ٣٦٣/٧ .

(٨٤) انظر فتح القريب بشرح الترتيب ١٣/١ . وكذا فتح القدير لابن
الهام : ١٤٨/٤ .

(٨٥) انظر شرح السراجية للسيد الشريف ٢٢٧ .

واستدل الفريق الثاني - الأحناف ومن وافقهم - بما يلي :

أ - ما روي عن علي رضي الله تعالى عنه انه قتل المستورد العجلي حين ارتد فورث اقرباءه المسلمين تركته (٨٦) .

وجه الدلالة من الاثر ان المرتد يورث، ولا يذهب على مثل علي مثله .

ب - ان اقربا المرتد المسلمين أولى من بيت مال المسلمين بتركته .

حيث انهم يدلون بسبيين : القرابة والاسلام ، اما بقية المسلمين - الذين يؤول اليهم مال بيت المال - فيتصفون بسبب واحد هو الاسلام . فاقرباؤه اولى لوجود الرحم .

ج - ان المرتد يورث بعد موته الحقيقي او الحكمي - عندما يقضى بذلك قاضٍ بعد لحوقه بذار الحرب - كالذي يقتل حداً او قصاصاً (٨٧) .

مناقشة هذه الأدلة :

لدى مناقشة ادلة الجمهور نجد ما قوته السند تخدم الغرض المقصود منها

فحديث الصحيحين : لا يرث المسلم الكافر عبدة في الاستدلال .

وحديث : لا توارث بين اهل ملتين هو الآخر صحيح الاسناد ويحقق المدعى وقياس مصادرة المال على هدر الدم في المرتد قياس صحيح وواضح وهو مأخوذ من حديث : أمرت ان اقاتل الناس ... فان قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم .

وحديث قره بن اياس يفهم منه الحكم بردة مستحل زواج امرأة الأب والتصريح بضرب عنقه ومصادرة ماله .

(٨٦) انظر المحلي لابن حزم ٣٠٥/٩ وبدائع الصنائع : ٤٣٩١/٩ .

(٨٧) انظر البدائع ٤٣٩١/٩ وفيها : « ولان الردة في كونها سببا لزوال الملك كالموت على أصل أبي حنيفة رضي الله عنه على ما قررناه ، فاذا ارتد فهذا مسلم مات فيرثه المسلم فكان هذا ارث المسلم من المسلم لا من الكافر فقد قلنا بموجب الحديث »

اما الاستدلال بمحاربة الصديق للمرتدين وسبي نساءهم وغنم اموالهم فهو ايضاً صريح في ان المرتد لا يورث - ولكن المخالف يفرق بين ائمة المرتد وبين غنم اموال المحارب لحرابته لا لردته • ولئن احتمل الأثر هذا وذاك فالأدلة قبله صالحة وكافية لصرف غنم اموال المرتدين لردتهم لا لحرابتهم •

اما ادلة الحنفية ومن وافقهم او وافقوه فهي كما تلاحظها تنقسم الى قسمين ثقيلة وعقيلة •

فالثقيلة محصورة في الاثر المروي عن علي رضي الله تعالى عنه (٨٨) • وعند الرجوع الى هذا الاثر نجد فيه ما يسترعي النظر • فقد روي عن علي رضي الله عنه انه قتل المرتد ولم يقسم ماله ، ورواية تقسيم مال المرتد بين ورثته المسلمين يحتمل ان راويها غلط فيها (٨٩) • وانذا صح ما روي عنه رضي الله عنه فيحتمل انه اجتهد لعدم وقوفه على حديث : لا يرث المسلم الكافر • وعلى أية حال فمبنى صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شيء لم يكن لاحد معه حجة (٩٠) • كما يتبين من كلامه في الحديث بخلافه • وقول الصحابي نصير اليه عندما نعم النص ولم يحظ بجميع السنة صحابي واحد بل هي محفوظة عند جميعهم •

اما الادلة العقلية فلا مفعول لها اذا وجدت الادلة الثقيلة • وعند مناقشتها نلاحظ انها لا تصلح حجة على المدعى لما يلي :

- (٨٨) هناك رواية ان ابن مسعود قال بهذا - تورث المسلمين من المرتد - لكنها لم تصح انظر المحلى لابن حزم ٣٠٥/٩ • اما ما روي عن علي فصيح سنده وروي عكسه فناقشناه دون الاول •
- (٨٩) انظر الأم ١٦٩/٦ •
- (٩٠) انظر المصدر السابق •

أ - فدعوى ان اقرباء المرتد يتصفون بالاسلام والقراءة فهم لذلك اولى من بقية المسلمين عندما يكون ماله فيثاً - كلام غير مسلم . لأن الذين قالوا بأن مال المرتد فيء للمسلمين لم يقولوا ان ذلك لهم بطريق الارث ، ولو قالوا بذلك لاتبه التعليل وانما يكون لبيت مال المسلمين بطريق الاغتنام لا الارث .

ب - اما قياس المرتد على المقتول قصاصاً او حداً فقياس مع الفارق . لأن المقتول حداً او قصاصاً من المسلمين حتى يغسل ويصلى عليه وهو وارث وموروث بخلاف المرتد في كل هذه الامور (٩١) .

وبالتالي فقد ظهر للقاريء الكريم ضعف ادلة الحنفية وموافقيهم بينما تبقى ادلة الجمهور صحيحة سالمة من الايراد عليها محققة المطلوب فلذلك كان قولهم هو الراجح والله سبحانه وتعالى اعلم . وللحنفية رحمهم الله تعالى احكام تتعلق بالمرتد وتفريعات ، والذي يعيننا من ذلك ما يخص الارث منه .

(أ) فمن أهم تلك التفريعات صورة لحق المرتد بدار الحرب : ومتى لحق يحكم القاضي بدخوله وعلى ضوء ذلك يقسم ماله على ما قدمنا من خلاف بين الامام ابي حنيفة وصاحبيه رحمهم الله تعالى . فحيث يفرق الامام بين ما اكتسبه ايام اسلامه ليقسمه بين ورثته يجعل ما اكتسبه بعد الردة فيثاً - يجعل الصاحبان حكم مال المرتد واحداً يقسم بين ورثته المسلمين سواء اكتسبه قبل الردة او بعدها .

وقد رد الجمهور هذا الرأي بأن المرتد حي يرزق فسحب حكم الموت عليه غير مسلم ولا ضرورة اليه ، على ان الارث منه غير مسلم كما مر في المبحث السابق .

كما اورد عليهم نقض الحكم فيما لو عاد المرتد تائباً والتفرقة بين بعض

(٩١) انظر الام ٣٦٣/٧ .

ما ذهب والبعض الآخر من ماله ، واعتبر ذلك مما لا دليل عليه ، وبناءً على غير اساس متين^(٩٢) .

(ب) ومنها - لو ارتد الزوجان معاً ثم جاءت بولد فقتل الأب على رده .
فان ولد لأقل من ستة اشهر من حين الردة فالولد وارث . لأن
العلوق حصل في حالة الاسلام قطعاً ، وان ولد لأكثر من ستة اشهر من حين
الردة فلا يرث لاحتمال علوقه حالة الردة فلا يرث مع الشك^(٩٣) .

ويمكن ان تكون هذه المسألة مما يقول بمثلها الجمهور تقريباً
ويورثون الطفل من ابيه الكافر ولا يعتبر ذلك من ارث المسلم من الكافر ،
ولو اوههم ظاهر الحال ذلك . فلو مات كافر وزوجه حامل فاسلمت بعد
موته ثم ولدت . فالولد يرث أباه رغم الحكم باسلامه تبعاً لامه . شريطة ان
لا يكون كفره بالردة .

وتخريج المسألة أن الجنين اهل لان يرث فحال وفاة ابيه ثبت ارثه
ووقف حقه وساعتئذ هو على ملة ابيه بالتبعية اما الولادة حياً فهي شرط
لتحقق ارث الجنين . فلما اسلمت امه بعد موت ابيه تبع امه بالدين لانها
اشرف الابوين^(٩٤) . مركز تحقيق كميونر علوم إسلامي

هذا ما تيسر تدوينه من مسائل هذا البحث ، علماً بانني حذف الكثير
من المسائل والصور التي لا تمس الحاجة لذكرها ، ومما لا يعتبر الآن عملياً
لبعده عن واقعنا . تحاشياً عن الخوض في الافتراضات البعيدة . وختاماً
أسأل الله تعالى ان يفتح علينا ابواب المعارف والعلم النافع ، وان يزيل عن
طريقنا كل الحجب ويرفع الموانع بحسنه وصلى الله على رسوله محمد وعلى
آله وصحابه ومن اهتدى بهديه والحمد لله رب العالمين .

(٩٢) انظر الام : ١٦٨/٦ و ١٦٩ ، والاختيار لتعليل المختار : ١٤٧/٤
و ١٤٨ .

(٩٣) انظر بدائع الصنائع : ٤٣٨٩/٩ ، ٤٣٩٣ .

(٩٤) انظر فتح القريب بشرح الترتيب ١٢/١ .

مراجع البحث

- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - احكام التركات والمواريث . الشيخ ابو زهرة . طبع مطبعة مخيمر ١٣٨٢هـ .
- ٣ - الاحوال الشخصية في الفقه والقانون والاقتصاد . الدكتور احمد الكبيسي . مطبعة الارشاد/بغداد سنة ١٩٧١ .
- ٤ - الام . للامام الشافعي محمد بن ادريس . ط . شركة الطباعة الفنية . القاهرة ١٣٨١هـ .
- ٥ - الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف . للامام علاء الدين علي المرادوي . ط . السنة المحمدية . القاهرة .
- ٦ - انوار التنزيل واسرار التأويل . لناصر الدين عبدالله بن عمر البيضاوي . ط . مصطفى البابي الحلبي .
- ٧ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع . للامام علاء الدين ابى بكر بن سعود الكائناتى . مطبعة الامام - القاهرة .
- ٨ - بداية المجتهد . لابن رشد الحفيد ابو الوليد محمد بن احمد . مطبعة الاستقامة - القاهرة سنة ١٣٧١-١٩٥٢ .
- ٩ - تحفة المحتاج بشرح المنهاج . لابن حجر الهيتمي . دار صادر بيروت .
- ١٠ - تفسير القرآن العظيم لابي الفداء اسماعيل بن كثير . ط . مطبعة الاستقامة . القاهرة .
- ١١ - التفسير الكبير . الامام فخر الدين محمد الرازي . المطبعة العامرة الشرقية .
- ١٢ - الجامع الصحيح . الامام ابو عبدالله محمد بن اسماعيل البخاري . ط . مصطفى البابي الحلبي .
- ١٣ - الجامع الصغير . الامام جلال الدين عبدالرحمن السيوطي . ط . مطبعة مصطفى محمد .
- ١٤ - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير . لابن الشيخ محمد عرفة الدسوقي . مطبعة عيسى البابي الحلبي .
- ١٥ - ائدرر المنتشرة في الاحاديث المشتهرة للجلال السيوطي . ط . مصطفى البابي الحلبي .
- ١٦ - دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية . د . عرفان عبدالحميد . مطبعة الارشاد/بغداد .

- ١٧- الروضة البهية شرح اللمعة الدمشقية • لزين الدين الجعي العاملي • ط • بيروت •
- ١٨- سبل السلام شرح بلوغ المرام • للضعاني محمد بن اسماعيل • ط • المكتبة التجارية بمصر •
- ١٩- سنن أبي داود وعليه شرح عون المعبود • للعلامة أبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي • مطابع المجد/مصر •
- ٢٠- شرح السراجية للسيد الشريف الجرجاني • ط • مصطفى البابي الحلبي •
- ٢١- الشرح الصغير •• بلغة السالك لأقرب المسالك • لأبي البركات أحمد بن محمد الدردير • مطابع دار المعارف • مصر •
- ٢٢- شرح منظومة خلاصة الفرائض • لعبد الملك بن عبد الوهاب البتني المكي • مطبعة مصطفى محمد •
- ٢٣- الشرح الكبير للقطب أبي البركات أحمد الدردير • مطبعة عيسى البابي الحلبي بهامش حاشية الدستوقي •
- ٢٤- صحيح مسلم بشرح النووي • رحمته الله تعالى بهامش شرح القسطلاني • ط • دار صادر •
- ٢٥- عمدة القاري شرح صحيح البخاري • لبدر الدين أبي محمد محمود العيني • ط • إدارة الطباعة المنيرية •
- ٢٦- فتح الباري بشرح صحيح البخاري • للحافظ شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني • مصور عن مطبعة بولاق الأولى - بمصر •
- ٢٧- فتح القريب بشرح كتاب الترتيب • عبيد الله بن بهاء الدين الشنشوري القرظي • مطبعة التقدم العلمية بمصر •
- ٢٨- فيض القدير شرح الجامع الصغير • عبد الرؤوف المنادي • مطبعة مصطفى محمد •
- ٢٩- القاموس المحيط • الإمام مجد الدين محمد الفيروزآبادي • المطبعة الميمنية •
- ٣٠- المبسوط • لأبي بكر شمس الأئمة السرخسي • مطبعة السعادة • الطبعة الأولى •
- ٣١- مجمع الزوائد ومنح الفوائد • للحافظ نور الدين الهيثمي • الناشر دار الكتاب بيروت الطبعة الثانية •
- ٣٢- المحلى • للإمام أبي محمد علي بن أحمد بن حزم • ط • المكتب البخاري للنشر والتوزيع • بيروت •
- ٣٣- مختار الصحاح • الإمام محمد بن بكر بن عبد القادر الرازي • نشر دار الكتاب العربي • بيروت •

- ٢٤- المختصر النافع . في فقه الشيعة الامامية . لابي القاسم جعفر بن الحسن الحلبي . مطبعة النعمان - النجف .
- ٣٥- المدونة الكبرى . للامام مالك برواية سحنون عن عبدالرحمن بن القاسم . الطبعة الاولى بالمطبعة الخيرية .
- ٣٦- المغني في شرح مختصر ابي القاسم الخراقي . للامام موفق الدين ابي محمد عبدالله بن قدامة المقدسي . مطبعة الامام .
- ٣٧- مغني المحتاج الى معرفة معاني الفاظ المنهاج للامام محمد الخطيب الشربيني . الناشر المكتبة الاسلامية . لرياض الشيخ .
- ٣٨- الميراث المقارن . للشيخ عبدالرحيم الكشكي .
- ٣٩- الميراث والوصية في الاسلام . محمد زكريا البرديسي . الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة .
- ٤٠- المهذب في فقه الامام الشافعي . لابي اسحق الشيرازي . ط . مطبعة عيسى البابي الحلبي .
- ٤١- ميزان الاعتدال في نقد الرجال للامام ابي عبدالله محمد بن احمد بن عثمان الذهبي تحقيق علي محمد البجاوي . مطبعة عيسى البابي الحلبي الطبعة الاولى ١٣٨٢هـ ١٩٦٢م .



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم اسلامی

اسلوب الاسلام في وقاية المجتمع من تعاطي المسكرات

بحث مقدم الى المؤتمر الدولي لمكافحة الادمان على المسكرات والعقاقير
المنعقد في بغداد في ١/ تشرين اول سنة ١٩٧٦ .

مركز تحقيقات كميوية علوم مسكرات
اعماله

الدكتور احمد عبيد عبدالله
استاذ القانون الاسلامي المساعد
في
كلية القانون والسياسة
جامعة بغداد

بسم الله الرحمن الرحيم

حقيقة الخمر ونشأتها :

الخمر : كلمة عربية ، ويرجح انها مستعارة من الآرامية على الرغم من شيوعها في الشعر الجاهلي ، وسميت خمرا • لأنها تركت فاختمرت ، واختمارها : تغيير ريحها • وقيل : سميت بذلك لمخامرتها العقل •
اما « وين » فهي الصيغة العربية للكلمة العبرية « بين » ومعناها : العنب الاسود^(١) غير ان صاحب اللسان قد نقل عن ابن بري : ان « الوين » هو العنب الابيض ، اما بقية من نقل عنهم فيذهبون الى انه العنب الاسود • ولا يمكن تحديد الزمن الذي اكتشفها الانسان فيه ، ويظهر انه عرفها منذ زمن بعيد جدا^(٢) • فلقد جاء ذكرها في التوراة ، وكانت شائعة في عصر الرومان واليونان •

ولقد ارتبط انتشار الخمر بانتشار النصرانية ، فمن المعروف ان جميع الأديرة القديمة كانت محاطة بالكروم التي تعصر الخمر بها بغية استعمالها بالصلوات الكنسية^(٣) •
ثم مع تطور الزمن أصبح للخمر صناعة تنتج انواعا مختلفة منها •

موقف المجموعة البشرية من الخمر :

لم تترد اي مجموعة من المجموعات البشرية على اختلاف تكوينها ، وباعد الزمن فيما بينها ، واتساع المساحة بين مواطنها في الوقوف من الخمر موقف المعارض لها فكرا ، والمعادي لها شيوعا ، والمتردد منها تعاطيا ، ولم

(١) راجع دائرة المعارف الاسلامية ٤٥٠/٨ والقاموس المحيط ٢٧٦/٤ •

(٢) راجع دائرة معارف القرن العشرين ٧٩٠/٣ •

(٣) انظر : الخمر والمشروبات الروحية للدكتور محمد الهواري • مجلة حضارة الاسلام ، العدد الاول السنة الخامسة عشرة •

يعرف عن اي فكر اجتماعي ، او دين سماوي ان شجع على الخمر^(٤)
 او اباح تعاطيها اباحة مطلقة ، او نظر لها نظرة الاحترام والتكريم^(٥) .
 فقد حرمتها الديانة اليهودية على وجه الاجمال . فقد اوجبت التوراة
 على الناذر الذي نذر نفسه للرب ، ان يمتنع عن الخمر والاشربة .
 فقد جاء في التوراة ما نصه^(٦) :

« وكلم الرب موسى قائلا : اذا انفرز رجل وامرأة لينذر نذر النذير
 لينتذر للرب ، فعن الخمر والمسكر يفترز ، ولا يشرب خلّ الخمر ولا خلّ
 المسكر ، ولا يشرب من نقيع العنب ، ولا يأكل عنباً رطباً ولا يابساً ، كل
 ايام نذره لا يأكل من كل ما يعمل منه جفنة الخمر من العجم حتى القشر ، .
 وكان الكهنة يمتنعون عن الخمر قبل قيامهم بالفرائض سواء بسواء بأمر
 من التوراة التي جاء فيها ما نصه^(٧) :

(٤) انظر : دائرة معارف القرن العشرين ٣/ ٧٩٠ .
 (٥) أما ما دأب عليه شعراء العربية في العصر العباسي وغيره من التغني
 بوصف الخمرة واطرائها فليس محمولا على ظاهره ، ولا يجوز ان
 يفترض ان كل شاعر وصف الخمر يكون قد شربها ، ذلك : ان
 وصف الخمر اكتسب صفة « الفن الشعري » الذي رأى الشعراء
 المسلمون - تقليداً للشعراء الجاهليين - ان شاعريتهم لا تكتمل الا
 به ، كما هو الشأن في الغزل الذي كثيرا ما يردد فيه الشعراء اسماء
 وأوصافا بمحجوبات لا وجود لهن ، وكما هو الحال في قطع الفيافي
 والقفار على العيس لشعراء لم يشهدوا قفارا ولم يركبوا عيسا ،
 مما نجده في شعراء الاندلس مثلا . ومن الادلة الواضحة على هذه
 الحقيقة مقصورة ابن جابر الهواري مثلا ، فهو يمدح فيها النبي
 - صلى الله عليه وسلم - ومع ذلك يضمنها ابياتا في وصف الخمرة
 تعد - من الناحية البلاغية - من اروع الشعر ، وما كان الجنون
 يبلغ بذلك الشاعر الصوفي الضرير ان يتقرب الى الرسول الكريم
 بوصف خمر شربها ، ولكنه يضمن قصيدته فنا شعريا تقليديا ،
 كما ضمنها الغزل التقليدي .

(٦) سفر العدد ، الاصحاح السادس ، الآية : ٣ وما بعدها .

(٧) سفر لا وبن ، الاصحاح العاشر ، الآية : ٩ .

« وكلم الرب هارون قائلا : خمرا ومسكرا لا تشرب انت وبنوك معك عند دخولكم الى خيمة الاجتماع » .
والنبط - ايضا - تجنبوا الخمر ، ووصفوا احد آلهتهم في نقوشهم بأنه « الاله الخير الذي لا يقرب الخمر »^(٨) .
كما ان تحريم الخمر يدخل في القاعدة التي قال بها كثير من قساوسة النصارى .

وكل ذلك له اصوله في ماضي الساميين السحيق الذي جعل للخمر والاشربة صفة من صفات الشيطان .
وقد تميز عصرنا الحاضر بالمعالجة الموضوعية ، والمكافحة العلمية لجرثومة الخمر والمسكرات ، نظرا لقوة ما وصلت اليه الخمر من شراسة في الانتشار وابداع في الصنع ، وتفتن في الدعاية ، حتى استحكمت في النفوس ، وتغلبت على الطباع ، وتسلمت على الموارد .
فضعفت معها الرجولة ، وتراخت امامها الارادة ، وهانت في سيلها الكرامة ، وانعكس ذلك على الحياء العام في الشارع والبيت ، واثرت على الانتاج في المعمل والمؤسسة ، وسطا على الاسرار والخطط في السياسة والحرب ، وفي ذلك يقول فريد وجدي^(٩) :

« ولو عمل احصاء عمن في مستشفيات العالم من المصابين بالجنون والامراض العضالة بسبب الخمر ، وعمن انتحروا وقتلوا غيره بسبب الخمر ، وعمن يشكو في العالم من آلام عصبية ومعدية ومعوية بسبب الخمر ، وعمن أورد نفسه موارد الافلاس بسبب الخمر ، وعمن تجرد من أملاكه بعا أو غشا بواسطة الخمر . بلغت حدا مريعا نجد كل نصيح بازائه صغيرا .
فما هي الابلية تقع على رأس من قضى الله بها عليه من عباده » .
واذا كان النصيح لا يجدي او هو لم يعد يجدي كما يقول فريد

(٨) انظر : دائرة المعارف الاسلامية ٤٥٢/٨ .
(٩) انظر : دائرة معارف القرن العشرين ٧٩١/٣ .

وجدى ، فما هي الاجراءات التي يجب ان تفرض لفرض الحد من هذا الطوفان الجنوني الخطير ؟

للجواب عن هذا التساؤل تبرز الحاجة الى انموذج في التجربة ، عملي في التطبيق ، فعال في الاثر .

وهذا الانموذج المطلوب - في نظر كثير من المنصفين - هو الاسلوب الاسلامي الذي افلح على مدى اربعة عشر قرنا من الزمان ان يجعل هذه الجرثومة تتوارى فلا تظهر في الطريق ، وتختفي فلا تشيع في المجتمع ، وتأخر فلا تتقدم في صناعة او صيانة .

ونود التنبيه هنا الى التصور الاسلامي لاهداف الحرب المعلنة ضد الخمرة ، لكي نكون واقعيين وموضوعيين بلا خيال او مغالاة .

فلا اظن احدا من الناس يتصور ان الاسلام - وهو يحارب الخمر والمسكرات - قادر على القضاء عليها قضاء تاما بحيث تختفي كما تختفي الحشرة الخيشنة بعد المكافحة المدروسة بمسحوق او محلول يقطع دابرها ، ويستأصل شأفتها . لا : ليس هذا هو الهدف .

وذلك : لأنه ما دام في الإنسان ميل طبيعي الى اللذة ، وما بقي في الفرد نزوع انساني الى المتعة ، وما استمر البشر مدارا لمختلف العواطف والخلجات : فسوف يبقى هناك نفر يشربون الخمر .

وما دام في الارض نخيل تحمل التمر ، وحقول تغل الشعير ، ودوالي تفرز العنب ، فسوف تبقى الدنان بالخمر مملوءة ، وبعض الكؤوس مترعة بالراح ، ولا يمكن القضاء عليها الا بالقضاء على ذلك كله وهو امر مستحيل . فهدف الاسلام اذن هو : ان يقضي على الوجود الشرعي للخمر ليطاردها القانون ويعمق الشعور بقبحها لتعافها النفوس ، ويربي الضمير الفاضل لتعارض مع المروءة ، ويشدد العقوبة عليها لتختفي عن الانظار . واذا اختفت الخمرة عن الانظار شحت وتدنت ، حتى اذا طلبها

الراغب شق عليه منالها ، واذا عرضها التاجر هرب منه طالبها ، واذا تسرت
ظل الراغب والتاجر في خوف دائم وذعر مستديم من العقاب المهيّن •
وبذلك تبقى واجهة الجماعة المعلنة نقية طاهرة ، لا يلوثها فاقد ، ولا
يدنسها داعر ، ولا يعتدي على نظافتها مستهتر او متمرد ، ومن استشر بعد
ذلك فهو الى الله ان شاء عاقبه وان شاء عفا عنه •
وهذا الهدف سيكون نتيجة لاصلاح الفرد ، وتقويم اخلاقه ، وتربية
ضميره تربية منظمة مدروسة •

وهذا هو المفهوم المعاصر لاصلاح المجرمين والجانحين الذي يقوم على
ركنين اساسيين^(١٠) :

- ١ - حماية الهيئة الاجتماعية من خطر السلوك الاجرامي ، بحيث تبقى
واجهة المجتمع آمنة مطمئنة نقية •
- ٢ - معالجة المجرم واصلاحه وتقويمه ليصبح عضوا نافعا لنفسه ومجتمعه •



الدين سلاح فعال ضد الانحراف :

ان الكثير من مشاهير المصلحين وعلماء الاجرام في العالم يتفقون معنا
على ان الدين من امضى الاسلحة ضد الجريمة والانحراف ، وكان التركيز
منصبا على التعليم الديني في سجون العالم في القرن الثامن والتاسع عشر •
وحينه الست نظم السجون في امريكا في سنة ١٧٩٠ في فلادلفيا :
اعتبر كل من التربية والتعليم الديني اجراء اساسيا في اصلاح السجين •
ولا يزال التركيز قويا حتى اليوم على استعمال سلاح الدين في محاربة
السليات الخلقية في المدينة والسجن •

(١٠) انظر : عبد الجبار عريم : الطرق العلمية الحديثة في اصلاح وتأهيل
المجرمين والجانحين ص ١٦٣ •

يقول الاستاذ عبدالجبار عريم استاذ علم الاجرام في جامعة بغداد^(١١) :
« ومما لاشك فيه : ان الاعتقاد الديني يلعب دورا هاما في ضبط سلوك
الأفراد ، ومنعهم من ارتكاب المعاصي • فالدين الاسلامي يحرم الخمر
والقمار ، ومما لاشك فيه ان هذين العاملين من العوامل التي تلعب دورا
اساسيا في الاجرام • وقد ثبتت فعالية الاسلام في منع المتدينين حقا من
ممارستها » •

« ان الدين لا يتناقض مع التربية الخلقية والادبية ، فكلاهما يستهدفان
اقامة روادع ذاتية تسيطر على سلوك الفرد وتردعه عن الجنوح نحو الخطأ
والرذيلة » •

« ان الدين يمكن ان يعتبر طريقة من الطرق التربوية التي تناول
كلا من الجوانب الروحية والخلقية ، وكذلك الجانب الاجتماعي ايضا » •
« ليس بإمكان الفرد ان يستغني عن الجانب المعنوي في الحياة ، ولذلك
فان الدين يمكن ان يقدم خدمة في هذا المجال كوسيلة لتهديب النفس ،
ورفع مستوى الروادع الادبية ، وغرس نوازع الخير ، والابتعاد عن الشر ،
وهذا كله يعتمد بالدرجة الاولى على تنمية الحس الوجداني في السجين
وايقاظ ضميره ، وتقوية شعوره بالمسؤولية الادبية نحو الغير » اه •

اذن فان من الامور البديهة : ان الدين يعمل على صحة النفس كما
يعمل الغذاء على صحة الجسد ، والنفس الصحيحة تصدر عنها اخلاق
صحيحة ايضا ، كما ان الجسد الصحيح يصدر عنه عمل صحيح • ولا يستقيم
احدهما بدون الآخر •

ان القوي الذي يفعل ما يشاء ليس بصحيح • لأن النفس الصحيحة
لا تنطلق كما تنطلق الآلة التي تملؤها قوة البخار ، او قوة الكهرباء ،

(١١) الطرق العلمية الحديثة في اصلاح وتاهيل المجرمين والجانحين ،
ص ٢٤٦ وما بعدها •

فتمسكهم وتهشم ، وتخبط خبط عشواء حيث تحملها القوة العمياء •
وعلى هذا فلا صحة بدون ضابط ، ولا يكون الضابط فعالا ومؤثرا
الا اذا كانت فيه القوة على تنمية القدرة على الامتناع ، ورد النفس عن
بعض ما تشاء ، وليس معناه القدرة على العمل فحسب ، ولا المضي مع النفس
في كل ما تشاء •

وقد دلّ الواقع العملي على ان الدين هو من اقوى الضوابط للانسان،
ومن اشدّها احكاما للتصرف ، ومن اعلمها تنمية للانضباط •
واذا انضبط الانسان فقد اصبح مخلوقا جميلا ، يعلم ما يريد فيفعله ،
ويعرف ما يكره فيرفضه •

وعن انضباط الانسان يقول الاستاذ العقاد رحمه الله (١٢) :
« وهذا قبل كل شيء هو مصدر الجمال في الاخلاق : مصدره ان القوة
النفسية ارفع من القوة الآلية • • مصدره ان يتصرف الانسان كما يليق
بالكرامة الانسانية ، ولا يتصرف كما تحمله القوة الحيوانية ، او القوة التي
يستسلم لها استسلام الآلات •

مصدره ان يكون الانسان سيد نفسه ، وان يعلم انه يريد فيعمل او
يمتنع عن العمل ، وليس قصاره ان يساق الى ما يراى •
ان المجتمع قد يملئ على الانسان ما يليق وما لا يليق ، ولكنه لا يغنيه
عن هذا الضابط الذي تناط به جميع الاخلاق ، •

والدين هو الضابط الذي لا غنى عنه في كل خلق من الاخلاق ، وبه
يتسلط الفرد على ما يفرضه المجتمع عليه من حسن وقبح ، فيأخذ ذاك ويترك
هذا ، فيعلو على المجتمع في كثير من الاحيان ، وبدونه يتسلط المجتمع على
الفرد في كل ما يفرضه عليه مما يليق ومما لا يليق ، فيكون اسيرا لا يملك

(١٢) انظر : الانسان والقرآن • الموسوعة ٤ / ٤٠ •

الاختيار ، غرضيا لا يحسن النظر ، مشوشا لا يجيد الفرز والانتقاء •
والدين هو الضابط الذي يشعر الانسان بالمسؤولية ، ويجعله يحاسب
نفسه بها ، وبالتالي فانه يرفض ان يرتكب ما يشين • ولأن ارتكاب ما يشين
يتعارض وجمال الاخلاق التي انضبط بضوابطها •

وهذا هو « عزم الامور » الذي جعله القرآن الكريم من مظاهر السمات
الجميل ، والخلق الفاضل ، والشخصية الانسانية الكريمة •
والقرآن الكريم ارسى قواعد المسؤولية الفردية ، واناط بها تكاليف
الدين والاخلاق^(١٣) : « كل نفس بما كسبت رهينة » وقال^(١٤) :
« ولا تكسب كل نفس الا عليها ، ولا تزر وازرة وزر اخرى » •

خلاصة القول : ان الشر - على وجه العموم - ليس مشكلة علمية
تحتاج الى نتاج العقل ، ولا مشكلة كونية تقتقر الى تقدم العلم ، ولكنه في حقيقته
مشكلة العواطف الانسانية ، والهوى الجامح ، والرغبة المتمردة ، التي تجعل
الانسان يرفض الالم ، ويجهد في ان يكون شعوره بالسرور والمتعة غالبا على
تصرفاته وممارساته •

وهذا الشعور يقتضي علاجا يتطابق طبيعته ، وحكمة تلمس جواب
حقيقته ، ولا نعلم علاجا او حكمة تطابق طبيعة ذلك الشعور غير الدين •
واذا كان هذا الشعور الانساني في هذه المشكلة يتطلب الدين ، فليس
هناك ما يمنع من الاستعانة على اىصال الدين وتعاليمه ونظرياته التربوية
والاخلاقية بواسطة ما توصل اليه الانسان من تقدمه في العلم والحضارة •
لأن كل ما هو مطلوب في هذا الصدد ، هو : ان ترتبط التشريعات
ومشاريع السيطرة على هذه المسألة بسفهوم العقيدة الدينية ، وضبط الرغبة

(١٣) سورة المدثر : ٣٨ •

(١٤) سورة الانعام : ١٦٤ •

المطلقة بضوابط الفكر الديني ليكون للفرد رؤيته الواضحة ، وحدوده
المرسومة ، واستجابته الذاتية •

لماذا الدين وليس التشريعات الوضعية :

جرى التطبيق العملي على حقيقة لا يمكن انكارها ، وليس في الوسع
التفاضلي عنها ، وليس فيها ما يحتمل الغناد والمكابرة ، وهي :

ان الانسان - في اغلب احواله - لا يستسيغ امتثال القانون الا اذا خشي
طائلته ، ويقبل على امتثال احكام الدين من غير حاجة الى رقيب ، والانسان
عندما يمثل احكام القانون لا يحس بذلك الاحساس الروحاني الممتع الذي
يحسه وهو يمثل لتعاليم الدين التي تضي على نفسه الرضا ، وتسبغ على
روحه الطمأنينة ، وتلبس تصرفاته بلباس الاحترام والقدسية •

ومن هنا نجد الملايين من الناس لا يشربون الخمر امتثالا لدوافع الدين
في نفوسهم ، وآلآفا من الناس يشربونها مع علمهم بأن التشريع الوضعي
يحرمها •

ففي العراق مثلاً ، او مصر^(١) ، يمتنع الناس عن الخمر مع ان القانون
لا يعاقب شاربها • وفي الكويت ، او الهند ، او امريكا - في سني تحريم
الخمر فيها - يقبل بعض الناس على الخمر سرا مع وقوعهم بذلك تحت
طائلة القانون •

فما هي الحقيقة النفسية التي تقف خلف هذه الظاهرة المتناقضة ؟
الجواب عن هذا التساؤل يكمن في سبر طبيعة الانسان في عالمه الداخلي
كله ، وبجولة النظر في مداخل نفسه ، ومطويات تفكيره ، وخلفيات
تصرفاته عامة •

لأن في اعماق الانسان عوالم شتى اشد سعة من العالم الذي يشاهده

(١) كتب هذا البحث قبل صدور قانون تحريم الخمر في جمهورية مصر
العربية •

بعينه ، وليس لهذا العالم وجود بالنسبة الى الانسان ما لم يكن له وجوده
الباطن في علمه او قرارة نفسه ، والا فهو والمجهول عنده سواء •

ومن الحقائق التي باتت مسلمة اليوم في علم النفس : ان الاعماق
الخفية - في الانسان هي التي تفسر لنا اعمالنا الظاهرة حين تحتاج الى تفسير
سديد الوضوح ولا تجد تفسيرها الصحيح في الظواهر المحسوسة •

وأخر ما ثبت من تجارب « السلوكيين » - الذين يفسرون السلوك
النفساني بحركات الاعصاب وخوارج الدماغ وعوارض الوظائف الجسدية
على التعميم - : ان الوظائف الجسدية كلها مرتبطة بالارادة ، وان الارادة
مرتبطة بوعي الدماغ ما بطن منها وما ظهر ، على ما اثبتته مدرسة « بافلوف »
فيلسوف السلوكيين الكبير •

وهناك من علماء النفس من يوغن في القدم باحثا عن تفسير للتصرفات
الانسانية الظاهرة فيستعين على ارجاع هذه التصرفات الى اصولها ، الى
تجارب البشر وحوادث التاريخ عبر الزمان •

ويقصد بعضهم فينقب عن ذلك في موروثات الانسان في اسرته واصوله
من قبل ميلاده ، بينما يقتصر غيرهم على البحث عن ذلك في طفولة الانسان
وما اعتورها من احداث ، وما اعترضها من انعطافات والتواءات •

واذا كان علماء النفس مولعين بنسبة كل تصرف انساني لا يعجبهم الى
عقدة نفسية ، فانهم حتى الآن لم يفلحوا في ان يقدموا لنا الانسان المثالي
حسب تصورهم ، ولا أظن بأنهم سيفلحون في ذلك ، لا لشيء الا لأن كل
وصف مثالي يضعونه لا يمكن ان يكون جامعا ولا مانعا ومن هنا فلا استقرار
لتقواعدهم ، ولا برهان على ما يقررون •

غير ان اصح المذاهب النفسية في هذا الباب هو مذهب « يونج » عن
النماذج البشرية • وهو يرى : ان الانسان المثالي ليس نموذجا واحدا ،

وانما هو نماذج متعددة ، وذلك لاختلاف العوامل الطبيعية التي يتبعها ان يكون لكل طبيعة نموذج مثالي . وعلى هذا فليس هناك نموذج بشري واحد يقاس اليه العمل الصحيح .

وسواء كان الصواب الى جانب هؤلاء او الى جانب اولئك ، او الى جانبها معا ، فانهم متفقون على ان ما عدا النموذج او النماذج المثالية ، فان الانسان فريسة عقدة نفسية هي التي تتحكم في سلوكه ، وتحدد تصرفاته ، وتفرض عليه المقدار المطلوب من اللسلبيات ، ومهمة الباحث ان يتعرف على تلك العقدة ليقوم بمحاولة حلها .

ومن العقد النفسية ما يقتضي لحلها تطور في المدنية والحضارة ، او بدل في الاعراف والقيم ، او سيطرة الحقائق الدينية والعلمية .
فالنوع البشري كله قد انحدر منذ آلاف السنين قبل عصور الشرائع وعصور المدنية والحضارة ، وقد استقرت في اعماقه للباطنة باقات من المخاوف التي لا يضبطها عد او حصر ، وحزم من انواع الرعب تنافر اسبابها ، وتختلف آثارها ونتائجها ، لا يسبر لها غور ، ولا تؤمن لها نكسة .

فقد عانى الانسان القديم كثيرا من وطأة الخوف المستحكم من الوحوش الضارية ، والسباع العادية ، والمخاوف الشديدة من اشباح الظلام وشياطين المنكر والغيلة وسطوة الجن ونمورهم ، وذلك الى جانب مخاوفه من البرق والرعد ، ومن الاعاصير والسيول ومن السحر والخديعة .

وعانى الانسان ايضا من مخاوف حقيقية لا تستند الى الاوهام والخرافات . مثل مخاوفه من الحر والبرد ، ومخاوفه من الجوع والعري ، ومخاوفه من الاوبئة الفتاكة والامراض المييدة ، ومخاوفه من ابناء جنسه من اعداء وغرباء ، ومالكين .

ويستمر الزمن في دورانه ، وتعاقب الازمنة عصورا ودهورا وقرونا ، ويتوارث الجنس البشري هذه المخاوف حتى يصبح الخوف سمة تميز الفرد ،

وعبثا يتقل نفسه ، وقيدا يشل عقله •

ثم تأتي الحضارة وهي تحمل الى الناس قوانينها وآدابها فتتال ما هو ظاهر مكشوف من هذه المخاوف فتعالجه ، الا انها تقصر دون ما هو مستقر في قرارة النفس من فزع مجهول ، وحذر كامن ، ووهم دخيل •

وهكذا يبقى الجنس البشري موزعا بين عاملين : عامل الظاهر الذي يدركه عمل الحضارة ، وعامل الباطن الذي هو سليل الشعور الموغل في القدم من وراء الحضارات والشرائع والقوانين •

والعامل الباطني هو اخطر ما في حياة الانسان ، لأنه يترجم الى فزع في الظلام المطبق لا يدري له سبب ، وخوف من المجهول لا يعرف له مبرر ، وحذر من كل جديد او وافد لا يعثر له على تفسير •
يقول الأستاذ العقاد في هذا المعنى (١٥) :

« ان العقدة النفسية الكبرى في اعماق النوع البشري قد تلخص في كلمتين ، وهما : المخاوف المجهولة •
وان الشفاء من تلك العقدة يتلخص في كلمتين اخريين ، وهما : الثقة البصيرة •

والثقة البصيرة في كلمة واحدة ، هي : « الايمان » لأنه امان واتمان •
او نعيد القول بعبارة اخرى فنقول : ان الايمان هو : الدين القويم •
وقد يقول قائل : لماذا لا يكون الايمان من تلك المخاوف الكامنة في اعماق النفس البشرية منوطا بالسلطة المتمثلة في رئيس القبيلة ، او قوة العشيرة ، او سلطان الحكام والاولياء على الجماعات والشعوب مثلا في القوانين والتشريعات ؟

والجواب المقنع عن هذا التساؤل يتلخص في ان السلطان الانساني - في اغلب الاحيان - يبدو لكثير من بشي الانسان وكأنه كبت فوق كبت ،

(١٥) انظر : الموسوعة ٥/٥٠٤ •



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

انقله الخوف فراح ينشد الامن بالغيوبة ، ومزقته الحسيرة فطفق يقتلها
بالمخدر ، واضناه التمزق والانفصام فهرب الى النوم اليقظ .

والدراسات النفسية اليوم ترجع جميع الامراض النفسية الى مرض
واحد ، هو داء الضمير المدخول المنقسم . وترجع جميع انواع العلاجات
الى علاج واحد هو علاج الايمان واليقين .

وهذا الدواء انما هو عند الدين وليس عند غيره من التشريعات الوضعية ،
او العلم وذلك : لأن العلم وسيلة لما يمكن ان يعرف ويعلم ، ولا حاجة به
الى ثقة او تسليم ، وانما يؤمن الانسان ليعرف كيف يشق وكيف يبصر
مواطن الامان ، ثم يركن اليه ركون العارف الآمن يقول الامام محمد عبده
رحمه الله :

« هؤلاء الفلاسفة والعلماء الذين اكتشفوا كثيرا مما يفيد راحة الانسان:
اعجزهم ان يكتشفوا طبيعة الانسان ، ويعرضوها عليه حتى يعرفها
 ويعود اليها . »

هؤلاء الذين صقلوا المعادن حتى كانت من الحديد اللامع المضيء ،
أفلا يتيسر لهم ان يجلوا ذلك الصياد الذي غشي الفطرة الانسانية ، ويصقلوا
نلك النفوس حتى يعود اليها لمعانها الروحي ؟

حار الفيلسوف في اوربا واظهر عجزه مع قوة العلم ، فأين الدواء ؟
الدواء في الرجوع الى الدين . فالدين هو الذي كشف الطبيعة
الانسانية وعرفها الى اربابها في كل زمان ، لكنهم يعودون فيجهلون بها .

اذن فان الازمة في كل الانحرافات انما هي ازمة الضمير الممزق الذي
يستهو به الهروب ، ويريجه الخدر ، ويسعده النوم .

والدين هو الذي يمنح الفرد مقياس للحياة يرتفع به عن الاستسلام
للذة المجردة ، والمتعة المطلقة ، وهو مقياس الضمير المستقل ، الذي يؤدي
وظائفه بناء على ايمان راسخ بالقواعد الثابتة .

واذا كانت الاديان العالمية توصف دائما بأنها ثورات واسعة • فان هذه السعة لا تقاس بمدى الارض التي تغطيها ، ولا بعدد الافراد الذين يعتقدونها • واما تقاس سعتها بمدى التغيير الذي تحدثه في ضمير الفرد ، ومدى الانضباط الذي تفرضه على هذا الضمير الذي يتلقى هذا الفرض بثقة وايمان وتسليم ، حيث ينعكس هذا الايمان على جميع اعماله وتصرفاته •

وحينئذ لا حدود لذلك التغيير الذي تحدثه ثورة الاديان في ضمائر الناس ونفوسهم • لأنها تتناول كل ما تراوله النفس من شؤونها الظاهرة والباطنة ، تتناول الافكار الواضحة ، والهواجس الخفية ، كما تتناول العادات والاخلاق ، وتنظم العرف والقانون كما تنظم الحياة الاجتماعية والديانات الحكومية ، فهي تلحق بكل فرع من فروع التصرفات والوقائع لأنها لحقت قبل ذلك بالاصل الموجه الذي هو : « الضمير » •

واذا صلح الضمير ، فان له اثرا مباشرا على جميع تصرفات الانسان من حيث انسجامها مع ما في هذا الضمير من فكر وعقيدة • وتكلم عن اثر الضمير الديني في الافعال ، فنقول :

مركز تحقيق كاميون علوم ردي

اثر الضمير الديني على التصرفات :

الضمير الديني فعال الاثر في ما يتعلق بربط الفرد بالرقب الذي لا ينأى ، وبالعالم الذي لا يجهل ، وبالمطلع الذي لا يخفى عيه شيء • • • • •
وحينئذ لن يكون من اليسير على هذا الفرد - وهو بهذا الموقع - ان يكون على السيل المتعرج ، والدروب الخلفية ما دام قد نصب من ضميره رقبيا على اعماله وحسبها على تصرفاته •

وبهذه الرقابة الطوعية يكون الانسان قد وجه نفسه ، واكتشف ذاته ، وسلمت له الفضيلة بهذا المدد الذي جعله الله اساسا لاستقامة الحياة منذ ان

خلقه الله وعلق به عمارة الكون : « قلنا اهبطوا منها جميعا فمَن تبع هادي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (١٨) •

والضمير الديني عند الفرد سلطان قوي واثـر فعال يفوق سلطان التشريعات الوضعية بكثير ، من حيث ان الضمير موجه من غير أمر ، ناصح من غير تهديد ، مقنع من غير نكال •

اما التشريعات والقوانين الوضعية ، فقد جبلت النفوس على النفور منها ، والتمرد عليها ، لأنها مفروضة من سلطة خارجة عن الاختيار ، ويجد الفرد - في الاغلب - ما يبرر موقفه موقف المناوئ والمتخبط من تلك السلطة • ومن اجل هذا كانت التشريعات المتسمة بالافناع والحجة ومخاطبة العقل والضمير أكثر تقبلا واستجابة • لأنها تخاطب سلطة الضمير الديني الذاتية النابعة من اعماق الفرد ، وتهيمن على شؤونـه ، وتشرف على تصرفاته •

ولقد عبر القرآن الكريم عما نسميه الضمير الديني بـ « تقوى الله » فندب المؤمنين اليها ، وحثهم عليها ، وناداهم بوصف الايمان ليحملهم حملا وويا على تنفيذ ما ندبهم اليه ، : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون » (١٩) •

ونظرا لاهمية التقوى « الضمير الديني » في تحديد حسن استعمال الفرد لحرية الشرعية يرى الانبياء جميعا قد اتفقوا على مبدأ استعمال الضمير الديني استعمالا مؤثرا ومخاطبة الفرد من خلاله • فما من نبي الا وقد دعا قومه الى تقوى الله من اجل ان يكون هناك ضمير ديني مؤثر : « والى عاد اخاهم هودا ، قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غير افلا تتقون » (٢٠)

(١٨) سورة البقرة : ٣٨ •

(١٩) سورة آل عمران : ١٠٢ •

(٢٠) سورة هود : ٥ •

« كذبت ثمود المرسلين اذ قال لهم اخوهم صالح الا تتقون »^(٢١) والامثلة على ذلك كثيرة •

وسائل تربية الضمير الديني :

من اجل ان يكون للفرد ضمير ديني مؤثر شرع الله من الاسباب ما يوصل الفرد الى هذا الموقع المرسوم • ومن بين تلك الاسباب « العبادات » التي هي في ظاهرها علاقة بين العبد وربّه ، وهي في معناها تربية الضمير الديني لدى الفرد الذي يجعله مشدودا الى الجماعة بقوة روحية تحكم ميوله وتوجه ارادته ، وتحدد سلوكه ، فتحقق الالتزام والانضباط قبل ان تتدخل القوانين لرسم الطريق •

فمن صلاة تقي الفرد مواقع السقوط ، الى صيام يربي العقل ويروض الروح ويعف اليد ويهذب اللسان ، الى زكاة تفرس في الفرد حب التعاون والشعور بالمسؤولية ، الى حج يوفر للفرد امتزاجا اجتماعيا عالميا ، الى صدقة ترتق القلب وترهف الشعور • وهكذا نجد ان العبادات الاسلامية تتجه الى تهذيب ضمير الفرد ليكون مستعدا للتلاحم مع المجتمع الفاضل من اجل غاياته الفاضلة •

فان القلوب اذا صلحت انعدمت فيها طاقة التفكير في الشر ، والتخطيط للجريمة ، والاصرار على الخطأ • فان الجريمة تبدأ اول ما تبدأ في ضمير الانسان وفكره قبل ان تأخذ طريقها الى حيز التنفيذ : « انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى »^(٢٢) • « والانم ما حاك في صدرك وكرهت ان

(٢١) سورة الشعراء : ١٤١ - ١٤٢ •

(٢٢) انظر : فيض القدير ٢/ ٢٧٧ •

يطلق عليه الناس ، (٢٣) .

والحقيقة التي لا مراء فيها بعد ذلك هي : ان الضمير الديني اذا ما تربى على هذا النحو الذي رسمه الاسلام ، فانه يتوفر لدينا اقوى الاسباب لوقاية الفرد والمجتمع من جميع اشكال الانحراف في كافة المجالات ومنها : الاقبال على هذه الجرثومة التي هي آفة العقل السليم ، والتفكير المستقيم ، والرأي البناء ، وبهذا السبب وحده امتنع الملايين من الناس منذ ان حرم الله الخمر والى هذا اليوم عن مجرد التفكير في تناول المخدرات والمسكرات .

والا فما هو الحاجب الذي يقف بين طالب مسلم يدرس في اوربا مثلاً وبين تناول الخمر غير الضمير الديني الذي يراقب الله ، والضابط الاسلامي الذي ينظم السلوك ، والعقيدة السماوية التي توجه العمل .

وهي نفس الطاقة التي تمنع الفرد من القتل والزنا والسرقة والخيانة ونحو ذلك من الجرائم الخطيرة .
يقول الاستاذ العقاد (٢٤) :

« ان (الضمير الديني) ليهدي العقل هنا غاية الهداية التي تطلب من الدين القويم دون أن يربطه بالقيود القاسرة او يكرهه على الجمود المعطل عن التصرف ، وعلى هذا الضمير الديني تقوم رسالة الدين التي تعلو مع الزمن على نظم الاقتصاد وبرامج الساسة وشائق الاسماء من دعوة تلهج بالديمقراطية ، او صيحة تلفظ بالمادية ، او حذقة تتعلق باطراف المبادئ ، واهداب القواعد والنظريات ، وتحسب ان (الانسانية) بنت يوم وساعة ، وان « الضمير الانساني » زي من ازياء الامم يلبس مع الصباح ويخلع قبل المساء » .

(٢٣) جزء من حديث عمر بن الخطاب رضى الله عنه المشهور الذي رواه احمد واصحاب الكتب الستة . انظر : فيض القدير ٣٠/١ .

(٢٤) انظر : الموسوعة ١٩٤/٤ .

الاسلوب الاسلامي لعزل المسكرات :

يتدرج الاسلام وهو بصدد عزل الخمر وبقية المسكرات على ثلاث مراحل ، ويتوقف نجاح كل مرحلة على مدى تحقق المرحلة التي قبلها • ودور هذه المراحل لاحق لدور تربية الضمير الديني عند الفرد • فبعد الفراغ من تربية هذا الضمير تبدأ المراحل التالية :

المرحلة الاولى : الاقناع العقلي :

اول اتجاه من اتجاهات الاسلام في طريق تحريم الخمر كان مخاطبة للعقل خطابا يستهدف اقناع المخاطب اقناعا عقليا بسلبيتها وعزلها • فجاء النص على هذا الشكل :

« يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس وانهما اكبر من نفعهما » (٢٥) ومن هذه الاشارة الى ان الخمر والميسر شرّ على الرغم مما فيه من بعض المنافع القليلة طفق المسلمون يبحثون في الجوانب السيئة التي ينفضها هذا الداء على عقل الفرد وجسمه وماله امعانا في الوصول الى اقوى نقطة من نقاط الاقتناع •

فذهب المفسرون والحكماء والكتاب والاطباء الى تقصي ذلك حتى وصلوا الى الحقيقة التي لا حقيقة بعدها في ان الخمر ضرر يجب تحاشيه ، وسوء ينبغي الابتعاد عنه ، ومرض يلزم التخلص منه • وهي اثم كبير لا يليق بذى المروءة ان يتدنّى الى مستواه •

فقال المفسرون مثل ما يلي :

قال الفخر الرازي في تفسيره (٢٦) :

(٢٥) سورة البقرة : ٢١٩ •

(٢٦) راجع : التفسير الكبير ٤٦/٦ •



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

اما ما يقوله الاطباء فهو موافق لنص الرسول على الخمرة بأنها مرض : فعن طارق بن سويد الحضرمي ، قال : قلت يا رسول الله ، ان بارضنا اغنايا نعتصرها • فنشرب منها ؟ قال : لا • فراجعت ، قلت : انا نستشفى به للمريض • قال : « ان ذلك ليس بشفاء ، ولكنه داء » • فقال الاطباء ما يلي بعضه :

يقول الدكتور محمد الهواري^(٢٩) - بعد ان استعرض نتائج ابحاث العديد من علماء الغرب - : « ومن كل هذا يظهر جليا ان الانسمام الغولي يعتبر من اعظم الاخطار التي تهدد البشرية ... فهو مدعاة للفتك بالجملة العصبية ، وقد تكون من أهم الاسباب الموجبة لأمراض العصبية والعقلية والنفسية ، ومن اعظم دواعي الجنون والشقاوة والاجرام ، لا في المرء المسيء لنفسه وحده ، بل وفي اعقابه من بعده ، فيكون اذن علة الشقاء والعوز ، وسبب البؤس والتعاسة ، وجرثومة الافلاس والمسكنة ، ما نزل بقوم الا اودى بهم مادة ومعنى ، اي بدنا وروحا ، او جسما وعقلا ، وهو الاضحلال المنحتم وحلول الخراب الاعظم •

فكل المؤسسات العلمية اصبحت متفقة على ان آثاره معروفة بصورة لا مجال للشك فيها : *مركز بحوث وتطوير علوم ردى*

- ١ - فهو يقوم بتخريش الاقسام الاولى من جهاز الهضم تخريشا آليا •
- ٢ - ويساهم في تصلب الأنسجة ويضعف فيها خاصية جذب الماء اليها •
- ٣ - ويزيد في احتقان العروق الدقيقة مما يؤدي الى الاستحالات الشحمية في الخلايا والقصور في اداء وظائفها الطبيعية •
- ٤ - ويؤدي الى التهاب المعدة التهابا يختلف شدته بين الالتهاب البسيط والالتهاب المقترح مع توسع في المعدة لدى المدمنين •

(٢٩) الخمر والمشروبات الغولية • مجلة حضارة الاسلام ، العدد الاول السنة الخامسة عشرة •

- ٥ - ومن عواقبه نزلات الامعاء المزمنة مع امكان تقرح العفج او المعى
الاثني عشري .
- ٦ - اضافة الى الآفات البابية التي تؤدي الى تشمع الكبد وخاصة التشمع
الضموري او التشمع الشحمي الضموري .
- ٧ - ومن آثاره كذلك تصلب الطحال والتهاب الصفاق المزمن الذي يكون
مرتباً للعصيات السلية .
- ٨ - ولا يخلو جهاز الدوران من التأثير به ، فالقلب ينوء بالشحم وتصلب
لاشرايين وتحتقن العروق الدقيقة .
- ٩ - والجهاز البولي يصاب بآفات شديدة نتيجة لانطراح قسم لا بأس به
من الغول عن طريقه ، ولقد شوهدت حوادث التهاب في الكلى
والمثانة وزيادة اطراح المواد الاجنبية عن طريق البول .
- ١٠ - والجملة العصبية اكثر الاعضاء انفعالا بهذه المادة ، فالدماغ يصاب
باحترقان السحايا والقشر احتقاناً يؤدي الى تصلب الدماغ والتهاب
السحايا .
- ويختتم الدكتور الهواري كلامه قائلاً :

« ولم يكن هناك كالتشريع الاسلامي حكمة وصرامة في الوقوف امام
خطر الغول ، اذ اصدر تشريعه بالتحريم القاطع ، فعاد بذلك على الامة
الاسلامية بكل ما يحفظ لها من سلامة في صحتها واقتصادها ، لا فرق في
ذلك بين جميع السوائل الغولية سواء المقطرة منها او المخمرة .
فالتأثير واحدة في جميع هذه الاشربة ، وان اختلف التأثير بحسب
ما في هذه الاشربة من الغول .

وما كان هذا التحريم ليفقر الامة او يسبب اضمحلالها وما كان هذا
التحريم يوماً شراً تلى المسلمين المتعطفين او على كل من يحرمه على نفسه

من عقلاء الناس « اهـ •
هذا بعض ما يقوله الاطباء ، اما ما يقوله علماء النفس والاجتماع ،
والاقتصاد فهو مريع ينذر بالخطر ، ومرعب يوحى بالدمار ، وخطير يقتضي
الحلّ السريع الصارم •
هذه هي المرحلة الاولى على طريق كفاح الاسلام ضد الخمر
والمسكرات •

فقد ربي الاسلام ضمير الفرد عن طريق اقناعه بخبثها معنى ، وقبحها
اثرا ، وسطوتها على اعلى درة يملكها الانسان وهي العقل •
فلما تبين المسلمون ذلك ، رتب الله على هذه الحقيقة النظرية حقيقة
عملية ، فجاءت المرحلة الثانية التالية :

المرحلة الثانية : التحريم المؤقت :

لم يغب عن علم الله سبحانه مدى تعلق الناس بالخمر ، ومدى شيوعها
في مجتمعاتهم ، فاراد ان يشرع لهم خطوة عملية على طريق انهاء الخمر
والانتهاء منها ، فجاء النص على تحريمها تحريما موقتا في اثناء الصلاة ، فجاء
النص على هذا الشكل :

« يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا
ما تقولون » (٣٠) •

وهكذا خطا القرآن في مكافحة الخمر خطوة هجومية فعلية فكان
تشريع تحريمها وقت الصلاة بعد أن تهيأت اذهان المسلمين لهذه الخطوة من
خلال المرحلة الاولى التي معنا اليها •

(٣٠) سورة النساء : ٤٣ •

ثم يتوسع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في اظهار هذا التشريع الجديد بالشكل الذي يهيء اذهان المسلمين للمرحلة الثالثة وهي مرحلة التحريم المطلق .

ففي حديث ابي الدرداء قال (٣١) :

« أوصاني خليلي - صلى الله عليه وسلم - : لا تشرب الخمر ، فانها مفتاح كل شر » .

وعن خباب بن الارت قال (٣٢) : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - « اياك والخمر ، فان خطيئتها تفرع الخطايا ، كما ان شجرتها تفرع الشجر » .

ففهم المسلمون : ان الخمر ان حُرمت وقت الصلاة فقط ، فان ذلك لا يعني انها كريمة المذاق في غير وقتها ، لأن النهي قد صدر من رسول الله الذي تيقن المسلمون صدقه في القول ، وعرفوا نصحه في الامر ، وتبينوا حكمته في التشخيص .

وبذلك يكون الخمر قد انزل في اوقات الصلاة تشريعا ، وانزل في غير اوقاتها مروءة وكرامة . وبات المسلمون يترقبون تحريمها المطلق ، ويتوقعون منعها المستمر ، ويرجون لمجتمعهم ان يتطهر منها ويتعد عنها . نظرا لأن بعض المسلمين استمروا على معاقرتها في غير اوقات الصلاة فكانت بذلك سببا في بعض الخصومات والمنازعات .

فقد اجتمع قوم من الانصار وفيهم سعد بن ابي وقاص ، فلما سکروا افتخروا وتناشدوا الاشعار حتى انشد سعد شعرا فيه هجاء للانصار ، فضربه

(٣١) انظر : سنن ابن ماجة حديث رقم ٣٣٧٢ .

(٣٢) المصدر السابق حديث رقم ٣٣٧٣ .

انصاري بلحي بعير فشجه شجة موضحة ، فشكا الى رسول الله - صلى الله عليه وسلم ، فقال عمر - رضي الله عنه - : اللهم بين لنا في الخمر بينا شافيا • فكانت :

المرحلة الثالثة : التحريم المطلق :

شاء الله جلّت قدرته ان يكون تحريمه للخمرة تحريما مطلقا هو خاتمة المطاف في أمر الخمر وبقية المسكرات التي تأخذ حكمها • فجاء النص على هذا الشكل :

« يا ايها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون » (٣٣) •

واكد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - هذا التحريم بجملة من الاحاديث مينا المزيد من التفصيلات في هذا التحريم • ومن ذلك حديث عبدالله بن عمرو قال : قال رسول الله (٣٤) :

« من شرب الخمر وسكر ، لم تقبل له صلاة اربعين صباحا ، وان مات دخل النار ، فان تاب تاب الله عليه • • • • • »

ومن ذلك حديث ابي هريرة ، قال : قال رسول الله :

« مدمن الخمر كعابد وثن » •

وحديث ابي الدرداء قال : قال رسول الله :

« لا يدخل الجنة مدمن خمر » •

وهكذا تناهى المسلمون عن الخمر فلم ترد على خاطر ، وطهروا

(٣٣) سورة المائدة : ٩٠ •

(٣٤) ابن ماجه ، حديث ٣٣٧٧ ، ٣٣٧٥ ، ٣٣٧٦ •

مجتمعهم منها فلم تدخل على بيت ، وفطموا نفوسهم عنها فلم تظهر
على مائدة •

فلقد استجاب المسلمون لهذا القرار السماوي لأنه من عند الله ،
وامتلوا لهذا النهي لأنه من وحي الدين ، وحرصوا على تنفيذه في اليقظة
رغبة في مرضاة الله وتجنباً لغضبه •

وهذه هي جوانب الميزة التي يمتاز بها التشريع الديني عن بقية
التشريعات الوضعية •

فالتشريع الديني يلقي التسليم لأنه من العقيدة ، ويصادف الرضا لأنه
من الرحمن الرحيم ويحظى بالطاعة لأنه ليس من البشر •

فالرقابة عليه ذاتية من ضمير الفرد ، والرجاء منه ثواب من عند الله ،
والعاقبة في تجاهله غضب من الخالق ، او عقوبة من المخلوق •

وهذه كلها ثمرة من ثمرات تربية الضمير الديني عند الفرد ، حيث
يجد في طاعة الله متعة ، وفي امتثال اوامره عبادة ، وفي الحرص على مرضاته
غاية ورسالة •

غير ان الاسلام - بواقعيته التي اهلته للبقاء ، وفطريته التي هيأته
للحياة ، وبساطته التي يسرته للخلود - : لا يفترض في الناس ان يكونوا
ملائكة ، ولا يطلب منهم ان يكونوا معصومين ، ولا يريد منهم ان يصبحوا
نورانيين •

بل انه افترض فيهم الخطيئة فحثهم على التوبة ، وتوقع منهم الذنب
فكتب لهم المغفرة ، وانتظر منهم الزلل فخلق فيهم الندم •

وقد خلق الله في الناس الخير والشر ، وعرض عليهم الصواب والخطأ ،
ويسرهم للطاعة والمعصية ،

فلما طلب منهم الخير اعانهم عليه بالتشريع ، ولما توخى منهم الصواب

يسره لهم بالعقل ، ولما امرهم بالطاعة حببها اليهم بالثواب •
وجعل من وراء ذلك كله سياجا يعصم الناس من الشذوذ ، ووسيلة
تقي الافراد من الانحراف ، ونظاما يسهل للمجموعة البشرية مهمة التعاون
على البر والتقوى •
فكان ان شرع الله للناس الوسائل الفعالة ، والطرق المرسومة لتنفيذ
شريعته ، واصلاح عباده •
اراد بها ان يجبر صفار النفوس ان يكونوا كبارا ، وان يسر لضعاف
الارادة ان يكونوا اقوياء ، وان يخطط لعبد الشهوة ان يكونوا افاضل •
فما هي تلك الوسائل ؟

وسائل الدين لتنفيذ تحريم الخمر :

الوسائل التي شرعها الله لتنفيذ اوامره وشريعته متعددة الوجوه ،
متنوعة الاهداف • غير اننا نشير هنا الى وسيلتين مما يتعلق بموضوعنا هذا
مبينين الجانب النفسي والتربوي الذي تحتوي عليه تلك الوسائل ، وبيان
اثرهما في وقاية الفرد والمجتمع من الخمر والمسكرات على وجه العموم •
وهذا الجانب خاص بنفـر قليل من الناس ممن لم يكتمل نموه الفكري ، ولم
تصل تربية ضميره الديني الى المستوى المطلوب •
وهاتان الوسـيلتان هما : الرقابة الجماهيرية ، والعقوبة ، وتكلم عنهما
فيما يلي :

الوسيلة الاولى : الرقابة الجماهيرية :

لقد وهب الله الافراد حرية كاملة في حدود المشروع ، حيث لا يمكن
ان توجد الفرد المؤثر في المجتمع المؤثر الا اذا كان هذا الفرد حرا بالقدر
الذي يجعله عزيزا لا يذل ، و شجاعا لا يهاب ، وقويا لا يضعف •

وعندها يمكن لهذا الفرد ان يكون قادرا على اداء دوره في اتمام
البناء بعد ارساء قواعده .

والحرية في الاسلام ليست انطلاقا من القيود ، بل هي معنى لا يتحقق
في المجتمع الا مقيدا .

وعلى هذا : فان الحر حقا ، هو : الفرد الذي تتجلى فيه المعاني
الانسانية العالية ، الذي يجد القدرة على ضبط نفسه بضوابط المصلحة العامة ،
ويتجه بها الى معالي الامور .

والحر ، هو : الذي يسيطر على ارادته و لا تسيطر عليه شهواته
واهوائه ، وانما هو سيد نفسه الى الحد الذي يعرف ما لها وما عليها ، وان
هذه السيادة النفسية التي يتسم بها الحر : هي العنصر الاول في تكوين معنى
الحرية في نفسه .

وان الذين يفهمون الحرية انطلاقا من كل القيود انما هم عبيد الاهواء
الذين لا يفهمون حق انفسهم ، ولا يراعون حق المجتمع .
وعلى هذا فان قيود الحرية ترجع في مجملها الى حقيقتين :
الاولى : هي السيطرة على النفس والخضوع لحكم العقل لا لحكم
الهوى .

والثانية : هي الاحساس الدقيق بحق المجتمع على الفرد ، وبدون
هذه الحقيقة تبرز الانانية الفردية . والحرية والانانية نقيضان لا يجتمعان .

ومما لاشك فيه : ان الناس ليسوا سواء في مراعاة حرية الغير ، وحق
المجتمع ، فان الناس منهم الحر ومنهم الذي يدعي الحرية ، لذلك كان لابد
ان تقيد حرية من يدعون الحرية بقيود خارجية عن النفس بحكم القانون ،
وحيث تكون هذه القيود حماية للحرية وليست كبنا لها .

والاسلام يسعى لايجاد مجتمع متكافل تتعاون فيه كل القوى الانسانية

بحيث تلتقي على المحافظة على مصلحة الفرد أولاً ، ثم يتدرج بها الأمر إلى مرحلة صيانة البناء الاجتماعي والعمل على ارساء قواعده المتراسة التي لا ينفذ الدخن من اجزائها •

وعندما يتحقق المجتمع التكافل فإنه - بالضرورة - ينتج رأياً عاماً فاضلاً هو أول مظهر من مظاهر هذا المجتمع •

وللرأي العام الفاضل رقابة نفسية تجعل الشر ينطوي على نفسه فلا يظهر ، وتجعل الخير موقع الاعلان والظهور •

وبالرأي العام الفاضل تشعر الجماعة بقوة خفية تعينها على حفظ واجهة المجتمع نقية ناصعة • وهذه القوة هي رد الفعل الاجتماعي العام الذي

يجعل من الحياة سداً بين الجريمة وبين ان تظهر او تشيع • ومن هنا يرى الاسلام ان الجمهور قادر على ان يقوم بدوره العام بين

مبدأين اساسيين ، هما :

١ - مبدأ الشورى بين اطراف الامة • وليس هذا موضوعنا هنا •

٢ - مبدأ الرقابة على المجتمع •

ومبدأ الرقابة هذا حصيلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو من القواعد الأساسية في المجتمع الاسلامي ، وبذلك يكون الله قد منح الناس حق الدفاع عن انفسهم ومجتمعهم من سيطرة الرذيلة عليه ، وما يتبع ذلك من احراف النفوس وعبث المفسدين •

والجمهور الاسلامي ليس مخيراً في اداء واجب الرقابة على المجتمع ، واسما هي مسؤوليته التي انيطت به لغرض الارشاد العام لتقويم المعوج ، وتشجيع المستقيم واعانته على الاستمرار ، وكانت فرضاً عليهم بقوله - تعالى - : « ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » (٣٥) •

(٣٥) سورة آل عمران : ١٠٤ •

وقد ذم القرآن بني اسرائيل من اجل انهم لم يأخذوا بمبدأ الرقابة هذا مأخذ الجِد ، فافسحوا مكانا للشر في مجتمعهم بترك الرقابة على المفسدين ، فقال - تعالى - : « لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون » (٣٦) .

وينظر الاسلام الى الرقابة على انها انتصار لكرامة الجماعة ، وتلبية لنداء الفضيلة والرجولة ، فان التهاون فيها يتنافى والكرامة التي تدفع اصحابها الى اثبات وجودهم وفرض شخصيتهم ، وتتنافى مع الفضيلة التي تدفع اصحابها الى الدفاع عنها والغضب من اجلها والثأر لها .

وقد روى عن ابي سعيد الخدري - قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« لا يحقر احدكم نفسه » قالوا : يا رسول الله ، كيف يحقر احدا نفسه ؟ قال : « يرى امرا لله فيه مقال ، ثم لا يقول فيه شيئا » .

وينظر الاسلام تيارا اخرى الى الرقابة على انها عنصر من عناصر احترام المجتمع وتقديسه ، وعامل من عوامل اتعاش الامة وتماسكها ، ومظهر من مظاهر المجتمع الفاضل الذي يكسب احترام الآخرين عن طريق احترامه لنفسه .

وقد ادرك المسلمون هذه الحقيقة فتمسكوا بها ، وفهم الناس اهدافها فحرصوا على مبدأها ، وادرك الفقهاء اسرارها فكانت في كتبهم ابوابا وفصولا ... على النحو التالي :

(٣٦) سورة المائدة : ٧٧ و ٧٨ .

حقيقة الرقابة في الفقه الاسلامي :

الرقابة الجماهيرية نوعان في الاسلام :

النوع الاول : الرقابة الجماهيرية العامة المطلوبة من كل الناس
نعبدا امتثالا لقوله - تعالى - : « ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ، ويأمرون
بالمعروف ، وينهون عن المنكر » .

وامتثالا لقوله عليه الصلاة والسلام : « من رأى منكم منكرا فليغيره

بيده . . . الحديث » .

النوع الثاني : الرقابة الجماهيرية الخاصة تقوم بها الجماعة المكلفة من

الدولة بذلك . ويطلق عليها في العصر الحاضر « شرطة الآداب » ويسمونها
الفقهاء : « الحسبة » غير انها اكثر شمولاً من شرطة الآداب ، لأنها تراقب
جميع انواع المظالم والمفاسد والتعديات ، والمخالفات ، وعلى هذا فهي :
« أمر بالمعروف اذا ظهر تركه » ونهي عن المنكر اذا ظهر فعله » (٣٧) .

والفرق الجوهرى بين شرطي الآداب اليوم والمحتسب في النظام

الاسلامى ، ان الشرطي يقوم بواجبه بحكم وظيفته وهو امر غير مضمون
الفعالية والتأثير . بينما يقوم المحتسب بواجبه استجابة لعقيدته ، وامثالا
لدينه ، ومرضاة لله ، وعبادة له . وبهذا فهو مخلص في مهمته ، مندفع في
واجبه ، حريص على مصالح مجتمعه . كل هذا اذا احسن اختيار المحتسب،
واجيد تدريبه ، واتقنت تربيته وتهذيبه .

ولقد كان لنظام الحسبة في الاسلام اثر فعال في نقاء المجتمع ، وردع

المنحرفين ، وزجر المجاهرين بالفوضى والفساد . وكان ذلك سببا لاقلاع
الكثير من الافراد عن اسباب الانحراف خوفا من الاهانة حتى اصبحت

(٣٧) انظر : الاحكام السلطانية للقاضي ابي يعلى ، ص ٢٨٤ .

الفضيلة طبعاً فيهم • وقد تكلم الفقهاء عن الحسبة في ابواب مستقلة من كتبهم
الفقهية ، ونقتطف بعض اقوالهم للتدليل والتمثيل •
يقول القاضي « ابو يعلى » المالكي (٣٨) :

« واما ما تعلق بالمحظورات ، فهو : ان يمنع الناس من مواقف الريب ،
ومظان التهمة ، ويقوم الانكار ولا يعجل بالتأديب قبل الانذار •
واذا رأى وقوف رجل وامرأة في طريق سابل لم تظهر منهما امارات
الريب : لم يعترض عليهما بزجر ولا انكار ، فما يجد الناس بدا من هذا •
وان كان الوقوف في طريق خالية : فخلو المكان ريبة ، فينكرها •
ولا يعجل في التأديب عليهما ، حذرا من ان تكون ذات محرم ، وليقل : ان
كانت ذات محرم ، فصنها عن مواقف التهمة ، وان كانت اجنبية فاحذر من
خلوة تؤديك الى معصية الله تعالى •

فاذا رأى المحتسب من هذه الحال ما ينكرها تأني وفحص ورعى
شواهد الحال ، ولم يعجل الانكار قبل الاستخبار •
وقد سئل احمد - في رواية محمد بن يحيى - في الرجل السوء ،
يرى مع المرأة ؟
قال : صح به •

واذا جاهر رجل باظهار الخمر ، فان كان مسلما : اراقها وادبه ، وان
كان ذميا : ادب على اظهارها ، وتراق عليه • لأنها غير مضمونة (٣٩) •

واما المجاهر باظهار النيب ، فهي كالخمر ، وليس في اراقته غرم ،
فيعتبر والي الحسبة شواهد الحال فيه ، فينهاه فيه عن المجاهرة ، ويزجر

(٣٨) انظر : الاحكام السلطانية ، ص ٢٩٣ وما بعدها •
(٣٩) وذهب ابو حنيفة الى انها لا تراق ، لانها - عنده - من اموالهم
المضمونة في حقوقهم •

عليه ان كان يعاقره ، ولا يريقه الى ان يأمره باراقته حاكم .
فان السكران : اذا تظاهر بسكره ، وسخف بهجره ، ادبه على السكر
والهجر تعزيرا » .

الوسيلة الثانية : العقوبة :

مما سبق ، يتضح جليا ، ان الاسلام اعدم الوجود الشرعي للخمره
بالتحريم ، وقضى على ضراوتها بالعقيدة ، وكرهها للنفوس بوصف الخبث .
ثم عمق ازمة عدم توافرها بالمنع ، وحدث من شيوعها بالرقابة ، وزعزع
امننا بالمحتسب .

فانطلت مربية في المواخير ، وتوارت سرا في الدهاليز ، وجمعت حولها
زمر ليسوا من الكرام على اي حال ، ويتنادمون على وجل ، ويتعاقرون على
خوف ، ويتحابون على ريبة .

وهؤلاء هم الاستثناء من القاعدة ، وهم - ما استروا - فأمرهم الى الله ،
ان شاء عاقبهم وان شاء عفا عنهم . ومن ابدى صفحته منهم واجهته العقوبة .
وقد اقتضت حكمة الله ان تكون العقوبات الاسلامية مناسبة لنوع
الجريمة .

ولما كان السكران الذي يبدي صفحته للناس رجلا بلا حياء لأنه
اضاعة بالسكر ، وانسانا بلا كرامة لأنه اهدرها بالسفه ، وشخصا بلا مروءة
لأنه اتلفها بالخبيل .

فقد جعل الله عقوبته مهينة محقرة ، تصيب الحياء ولا تؤذي الجسد ،
وتخرج الكرامة ولا تخرج الجسم ، وتدعو الى التحقير ولا تستدعي الطبيب .
وعقوبة الشارب عدد من الجلدات الخفيفة ، وآلة الجلد ، نعل او
ثوب او ما شاكل ذلك مما يهين ولا يوجع .

اجراءات الحاكم قبل الحكم بالعقوبة :

لما كان الهدف من العقوبة في الشريعة الاسلامية هو الاصلاح والتأديب
اني جانب الزجر ، ولما كانت عقوبات الحدود مبنية على الدرا ، فان الحاكم
مأمور ان يتبع الى ذلك جميع الوسائل الممكنة قبل ان يصل الى مرحلة
الحكم ، وقد كان الخلفاء يبادرون الى النصيح والتأديب قبل اللجوء الى العقوبة •
فقد روى عن الخليفة العادل عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - انه
تفقد رجلا يعرفه ، فقبل له : انه يتابع الشراب ، فلم يبادر الخليفة الى
عقوبته ، بل كتب اليه :

« اني احمد اليك الله الذي لا اله الا هو ، غافر الذنب ، وقابل التوب ،
شديد العقاب ، ذو الطول ، لا اله الا هو ، اليه المصير » •
فلم يزل الرجل يردد لها ويكي حتى صحت توبته واحسن النزع ،
فبلغت توبته عمر ، فقال لمن حضروا مجلسه :

« هكذا فاصنعوا ، اذا رأيتم اخا لكم زلّ زلة فسدوده ، ووفقوه ،
وادعوا الله ان يتوب عليه ، ولا تكونوا اعوانا للشيطان عليه » •

وعلى هذا فان العقوبة هي الحلّ الاخير توقع على من استفحل خطره ،
وطاش صوابه ، وافلت زمام نفسه • ولم يعد في وسعه ان يقدم عذرا مقبولا ،
او سببا مشروعا ، بعد ان حقق له المجتمع الاسلامي كل الحاجات التي تغنيه
عن هذا الموقف •

وفي ذلك يقول الاستاذ العقاد - رحمه الله - (٤٠) :

« والعقوبات القرآنية تكفل للمجتمع حاجته التي تغنيه من العقوبة ،
وهي قيام الوازع ورهبة المحذور ، ولكنها لا تحرم الفرد حقا من حقوقه

(٤٠) انظر : الموسوعة ٤/ ١٠٨ - ١٠٩ •

في الضمان الوثيق والفرصة النافعة • واول ضمان للفرد فيها شدة التحرج في اثبات التهمة ، وتأويل الشبهة لمصلحته في جميع الاحوال ، وتمكينه من الصلاح والتوبة اذا كان فيه مستصلح ومتاب ***

وايا كان القول برعاية الحرية الشخصية في فرض العقوبات ، فليس في وسع غال من غلاتها ان يقطع في أن مسألة الزنا او مسألة السكر من المسائل الفردية التي يترك فيها الامر كليه لآحاد الناس •

ففي الزنا والسكر مساس بقوام الاسر ، واخلاق الجماعة ، وسلامة الذرية لا مرأ فيه • ومتى بلغ من الزاني ان يشهده اربعة شهود عدول ، وبلغ من السكر ان يصل الى القاضي بين شاهدين عدلين والخمر تفوح من فمه ، فليست هناك مسألة فرد يفعل ما يحلو له بينه وبين نفسه ، ولكنها مسألة المجتمع كله في كيانه واخلاقه ، واسباب الامن والطمأنينة فيه •

وقد تبدو من هذا حكمة من حكم الشرائط التي اشترط الشرع الاسلامي توافرها لاقامة الحدود •

وننتهي من ذلك كله الى نتيجتين يقلّ فيهما الخلاف حتى بين المسلمين

وغير المسلمين ، وهما نتيجتان كما يتبين من رسوم
ان قواعد العقوبات الاسلامية قامت عليها شؤون جماعات من البشر
آلاف السنين ، وهي لا تعاني كل ما تعانيه الجماعات المحدثه من الجرائم والآفات •

وان قواعد العقوبات المحدثه لم تكن تصلح للتطبيق قبل ألف سنة ، وكانت تنافر مقتضيات العصر في ذلك الحين ، ولكن القواعد القرآنية بما فيها من الحيطة والضمان ، ومباحات التصرف الملائم للزمان والمكان ، قد صلحت للتطبيق قبل ألف سنة ، وتصلح للتطبيق في هذه الايام وبعد هذه الايام •

هذا هو المجلد للمسلك الاسلامي لمحاصرة الخمر والمسكرات ، وهذا:

هو الموجز للآثار الايجابية التي تنجبت عن هذا المسلك ، حين بقيت الخمرة في المجتمعات الاسلامية على مدى اربعة عشر قرنا من الزمن تشعر بالغربة ، وتحس بالوحشة ، وتشكو الوحدة ، وتعاني من تجافي المسلمين عنها وهجرهم لها ، وتقاسي من العزلة في الازقة المظلمة والدهاليز الرطبة . توجعها المطاردة المخلصة وتؤرقها العيون المتلصصة ، وتقلقها العواطف المعادية من كل الناس ، اذا قاربها شخص فقد الاحترام ، واذا احتواها اثناء فقد العصمة والضمان ، واذا آواها بيت فقد الحماية والامن .

كان ذلك كله اثرا من آثار الدين في محاربة الخمر والمسكرات : تلك الآثار التي حكمت الناس من غير خوف ، وتحكمت في التصرفات من غير غت ، واستحكمت في النفوس من غير قهر .

وبهذا البرهان العملي تشتد الضرورة الى سلاح الدين ، وبهذه التجربة الطويلة يشتد الايمان بنجاح اساليبه ومسالكه ، وبهذا الانموذج التاريخي الثريد يشتد اليقين وينقطع الجدل ويزول التردد .

فلما ضعف هذا الوازع الديني في نفوس الناس ضعف معه كل شيء ، فان من ابرز سمات المسلمين اليوم هو : انعدام الوضوح في الغاية والوسيلة ، ونقص التربية في الايمان والعقيدة ، وضعف التدريب في التطبيق والعمل ، واختلال الطاقة في الالتزام والانتماء ، وارتباك المعنى في الطاعة والتسليم .

ومن هنا عمت المجتمع عيوبه القبيحة ، وانهكه امراضه الخبيثة ، واوهنت قواه سليبات وآفات تزيد ولا تنقص ، وتقوى ولا تضعف ، وتشتد ولا تنه : غش في المعاملة ، وغبن في البيع ، ورشوة في قضاء الحاجة ، ووساطة في الحصول على الحق ، وكذب في الدعوى ، واثم في العلاقة ، وخمر في استجلاب السرور ، ومخدر في دفع الالم .

فإذا اردنا قول الحق من غير ضياع للوقت ، وإذا رغبتا في الرأي
الناصح من غير خداع للنفس ، وإذا سلمنا لمنطق العقل من غير مغالطة او
مكابرة :

- فإن علاج ذلك كله انما هو في الرجوع الى العقيدة الدينية .
- اما وسائل تحقيق ذلك في المجتمع فان الحديث فيه يقتضي مكانا آخر،
ومجالا غير هذا المجال .
- والله الأمر من قبل ومن بعد .



التدليس وحكمه عند المحدثين



اعتماد

مرکز تحقیقات اسلامی حضرت امام خمینی (ره)

الموسس فی کلیة الامام الاعظم

بسم الله الرحمن الرحيم

« التدليس وحكمه عند المحدثين »

- تعريف التدليس -

التدليس لغة ، مشتق من الدلس بالتحريك هو اختلاط الظلام^(١) ودلس البائع بالتشديد كتم عيب السلعة عن المشتري واخفاء قالة الخطابي وجماعة^(٢) .

وهو بهذا يأتي مخفضا ومشددا والتشديد اشهر في الاستعمال ودالسه مدالسة ، خادعة يقال : هو لا يدالس ولا يوالس أي لا يظلم ولا يخون . قال الازهري : سمعت اعرابيا يقول : ليس لي في الامر ولس ولا دلس ، أي لا خيانة ولا خديعة^(٣) .

ويطلق الدلس بالتحريك ايضا على النبات الذي يورق آخر الصيف او على بقايا النبات^(٤) .

واما التدليس اصطلاحا ، فهو في عرف المحدثين . ان يروى عن لقيه ما لم يسمعه منه موهما انه يسمعه منه ، او عن عاصره ولم يلقه على رأي موهما انه قد لقيه وسمعه منه .

أو ان يروى عن شيخ حديثا سمعه منه فيسميه او يكتبه او ينسبه او يصفه بما لا يعرف به كي لا يعرف^(٥) وذلك لغرض من الاغراض التي

(١) السخاوي - فتح المغيث ١/١٦٩ والفيروزآبادي - القاموس ٢/٢٢٤ باب السين .

(٢) الفيومي - المصباح المنير ١/٢٣٦ والرازي - مختار الصحاح ٢٠٩ .

(٣) الفيومي - المصباح المنير ١/٢٣٦ .

(٤) الفيروزآبادي - القاموس المحيط ٢/٢٢٤ باب السين .

(٥) ابن الصلاح - علوم الحديث ٦٦ والنووي - التقريب بشرح السيوطي ١/٢٢٣ وابن حجر - طبقات المدلسين ٣ .

سنعرض لها في محلها من هذا البحث ومما لاشك فيه ان المناسبة بين التعريفين اللغوي والاصطلاحي واضحة الا وهي اشتراكهما في معنى الخفاء فكما يخفي الظلام بظلمته النور أو يخفي البائع عيب السلعة عن المشتري •
فان المحدث بعمله هذا يحاول اخفاء راوية من رواية السند باسقاطه منه ، او بتسميته بغير ما عرف به عند المحدثين من اسم او كنية او لقب او نسب •

وقد اشار ابن حجر الى تلك المناسبة بقوله : واشتقاقه من الدلس بالتحريك وهو اختلاط الظلام بالنور سمي بذلك لاشتراكهما في الخفاء^(٦) •

« نشأة التدليس والتدوين فيه »

من المعلوم ان التدليس بعبارة الاصطلاح المذكور كان قد نشأ في عهد التابعين رضي الله عنهم فجميع المصادر التي رجعنا اليها تشير الى تلك الحقيقة وتؤكدتها وتبين بوضوح ان التدليس لم يكن معروفا قبل عهد التابعين وانما عرف في عهدهم حيث مال اليه بعضهم وعرف به جماعة منهم ومن ثم استمر الميل اليه والاعتماد به من قبل جماعة من المحدثين من اتباع التابعين ومن بعدهم •

واما تدوينه ، فكان عندما شاع التدوين في فنون العلم المختلفة وانفصل التدوين في علوم الحديث دراية عن علم السنة رواية حيث اخذ الكثير من هذه العلوم يستقل عنها تدوينها وذلك في مطلع القرن الثالث الهجري الذي ازدهرت فيه العلوم وشاع فيه التأليف ، وكان نصيب السنة النبوية فيه الاوفى حيث الفت فيها المؤلفات العديدة رواية ودراية وكان الغالب على التأليف في هذا القرن هو الاقتصار على التأليف في كل نوع من انواعها على حدة •

(٦) ابن حجر - النخبة وشرحها ٤٤ •

واستمرت الحال على هذا حتى ظهرت بعد ذلك الرغبة في جمع ما يمكن جمعه من هذه الانواع المتناثرة وضم بعضها الى بعض في مؤلفات خاصة بها عرفت فيما بعد بكتب علوم الحديث وكان موضوعنا واحدا من الانواع التي ضمتها تلك الكتب الجامعة ، ككتاب معرفة علوم الحديث للحاكم^(٧) وكتاب - الكفاية في علم الرواية - للخطيب^(٨) وغيرهما هذا ومن العلماء من افردوا بالتأليف مستقلا عن غيره من انواع علوم الحديث الاخرى كالخطيب وابن عساكر وسبط بن العجمي^(٩) وابن حجر وغيرهم .

« اقسام التدليس »

اختلف المحدثون في تقسيمهم للتدليس فمنهم من قسمه الى قسمين ومنهم من قسمه الى اكثر من ذلك .
والحق هو ان التدليس ينقسم الى قسمين اثنين تعود باقي الاقسام اليهما وهو ما ذهب اليه الكثيرون من أئمة هذا العلم كالخطيب البغدادي وابن الصلاح والنووي والحافظ العراقي وغيرهم .
وهو ما ارتضاه شيخ الاسلام ابن حجر حيث قال : وهذه الاقسام كلها يشتملها تدليس الاسناد فاللائق ما فعله ابن الصلاح من تقسيمه قسمين فقط^(١٠) وعلى ما سار عليه هؤلاء الائمة من تقسيمهم له الى قسمين نسير

(٧) الحاكم - هو الامام الجليل ابو عبدالله محمد بن عبدالله الحافظ النيسابوري صاحب المستدرک وتاريخ نيسابور وغيرهما من المصنفات المفيدة توفي سنة ٤٠٥ هـ .

(٨) الخطيب - هو الامام العلم الحافظ المحدث ابو بكر احمد بن علي بن ثابت المعروف بالخطيب البغدادي صاحب كتاب تاريخ بغداد ألف كتابا في التدليس سماه - التبيين في اسماء المدلسين توفي سنة ٤٦٣ هـ .

(٩) ابن العجمي - هو الامام الحافظ برهان الدين سبط بن العجمي له رسالة في التدليس والمدلسين توفي سنة ٨٤١ هـ .

(١٠) السيوطي - تدريب الراوي ٢٢٧/١ .

وبه تأخذ لكونه تقسيما جامعا وحاصرا لجميع انواعه •

القسم الاول - تدليس الاسناد

وهو ان يسقط واحدا او اكثر من رجال السند وينسب الرواية الى من فوق من اسقطه ممن لقيه وسمع منه غير ما نسبته اليه او ممن عاصره ولم يلقه موهما انه لقيه وسمع منه ويؤدي ذلك بصيغة من صيغ الاحتمال التي سنمر بها بعد حين •

قال ابن الصلاح : تدليس الاسناد هو ان يروى عن لقيه ما لم يسمعه منه موهما انه سمعه منه ، او عن عاصره ولم يلقه موهما انه قد لقيه وسمعه منه ثم يكون بينهما واحد وقد يكون اكثر ومن شأنه ان لا يقول في ذلك : اخبرنا فلانا ولا حدثنا فلان وما اشبههما^(١١) أي ومن شأن المدلس ان لا يأتي بما يدلسه بصيغة من الصيغ التي لا تحتمل غير السماع كحدثنا واخبرنا وما كان على شاكلتهما في افادة السماع كسمعت فلانا وقال لي فلان وذكر لي فلان بل يأتي بصيغة من صيغ الاحتمال • وقد اورد العلماء امثلة لهذا القسم واليك طرفا منها لتكون على بصيرة من الامر •

المثال الاول - من اسقط رجلا واحدا من رجال السند ذكر الخطيب ان ابن جريح لم يسمع من المطلب بن عبدالله بن حنطب كان يأخذ احاديثه عن ابن ابي يحيى عنه^(١٢) فاسقط ابن ابي يحيى و اضافها الى المطلب بن عبدالله بن حنطب ومنه ما ذكره الحاكم في رواية له عن كثير بن يحيى انه قال : حدثنا ابو عوانة عن الاعمش عن ابراهيم التيمي عن ابيه عن ابي ذر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال (فلان في النار ينادى يا حنان يا منان) قال

(١١) ابن الصلاح - علوم الحديث ٦٦ •

(١٢) الخطيب - الكفاية ٥١٢/١٠ •

ابو عوانة قلت للاعمش : سمعت هذا من ابراهيم ؟ قال : لا حدثني به حكيم
ابن جبير عنه^(١٣) فاسقط الاعمش حكيم بن جبير من السند وأضافه الى
ابراهيم مباشرة .

المثال الثاني - من اسقط رجلين من رجال السند .

قال الخطيب : اخبرنا محمد بن يوسف القطان النيسابوري قال أنسا
محمد بن عبدالله الحافظ قال ثنا ابراهيم بن محمد المروزي قال ثنا علي بن
خشرع قال : كنا عند سفيان بن عيينة في مجلسه فقال الزهري ف قيل له
حدثكم الزهري ؟ فسكت ثم قال : الزهري ف قيل له : سمعته من الزهري ؟
فقال : لا لم اسمعه من الزهري ولا ممن سمعه من الزهري حدثني
عبدالرزاق عن معمر عن الزهري^(١٤) فاسقط ابن عيينة اثنين من رجال
السند هما عبدالرزاق بن همام ومعمر ودلس الرواية عن الزهري وقطعها
عن الاداة حيث قال فيها : الزهري ولم يقل فيها ان او عن او قال او ذكر
الزهري وقد سمي بعض العلماء^(١٥) هذا النوع من التدليس تدليس القطع
قال ابن حجر : وهو ان يحذف الصيغة ويقتصر على قوله مثلا الزهري
عن أنس^(١٦) وعده بعضهم قسما مستقلا بذاته عن تدليس الاسناد والحق
ما ذكرناه آنفا من انه فرع من فروعه وفرد من افراده بجامع السقط في
الكل غاية الامر انه سقطت منه الاداة والمعول عليه هنا هو سقط شيء من
السند لا سقط الاداة وقد تحقق ذلك فيه فكان جزء من تدليس الاسناد
وتبعاله .

(١٣) الحاكم - معرفة علوم الحديث ١٠٥ .

(١٤) الخطيب - الكفاية ٥١٢/١٠ والحاكم - معرفة علوم الحديث ١٠٥ .

وابن الصلاح - علوم الحديث ٦٦ وابن كثير - اختصار علوم
الحديث ٥٤ .

(١٥) السيوطي - تدريب الراوي ٢٢٤/١ .

(١٦) ابن حجر - طبقات المدلسين ٣ .

المثال الثالث - من اسقط اكثر من اثنين من رجال السند ، فمن محمد ابن سلام اليكندي قال ثنا عبدالله بن المبارك قال قلت لشريك بن عبدالله النخعي تعرف ابا سعيد البقال ؟ قال أي والله اعرفه عالي الاسناد أنا حدثه عن عبدالكريم الجزري عن زياد بن ابي مريم عن عبدالله بن معقل عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « التدم توبة »^(١٧) فتركني وترك عبدالكريم وترك زياد بن ابي مريم وحدث عن عبدالله بن معقل عن عبدالله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم^(١٨) فاسقط ابو سعيد البقال ثلاثة من رجال السند وهم شريك بن عبدالله وعبدالكريم الجزري وزيايد بن ابي مريم ودلس الرواية عن عبدالله بن معقل .

هذا واذا كان المدلس يسقط كما اسلفنا واحدا او اكثر من رجال السند فانه قد يسقط شيخه المباشر او من هو فوقه اي شيخ شيخه قال النووي: وربما لم يسقط شيخه او اسقط غيره^(١٩) أي غير شيخه وهو شيخ شيخه او من هو اعلى منه ويكون اسقاطه له اما لضعفه او لكونه صغيرا تحسينا للحديث على حد زعمهم وقد سمي ابن القطان ومن بعده هذا التدليس تدليس التسوية فكان يقول: سواء فلان .

قال السخاوي : وصورته ان يروى المدلس حديثا عن شيخ ثقة بسند فيه راو ضعيف فيحذفه المدلس من بين الثقتين الذين لقي احدهما الاخر ولم يذكر اولهما بالتدليس ويأتي بلفظ محتمل فيسوي الاسناد كله نقات^(٢٠) .

(١٧) رواه البخاري في التاريخ واحمد في المسند وابن ماجه والحاكم عن ابن مسعود وانفرد الاخيران بروايته عن أنس بن مالك وصححه السيوطي في الجامع الصغير ١٨٩/٢ .

(١٨) الخطيب - الكفاية ٥١٣/١٠ - ٥١٤ .

(١٩) النووي - التقريب بشرح السيوطي ٢٢٤/١ .

(٢٠) السخاوي - فتح المغيث ١٨٢/١ وقد سماه القدماء تجويدا فيقولون جوده فلان .

وقد اعتبره بعضهم قسما آخر من اقسام التدليس قال السيوطي وهو قسم آخر من التدليس يسمى تدليس التسوية^(٢١) والواقع انه ليس قسما آخر مستقلا بذاته وانما هو فرع من فروع تدليس الاسناد ايضا وهو شرها قال ابن حجر في معرض كلامه على تدليس الاسناد : ويلتحق به تدليس التسوية . وهو ان يصنع ذلك لشيخه فان اطلعه على انه دلسه حكم به وان لم يطلعه طريقه الاحتمال^(٢٢) وقد اشتهر به بعض المحدثين كبقية ابن الوليد^(٢٣) والوليد بن مسلم .

قال السيوطي : ومن اشتهر بفعله بقية بن الوليد قال ابن ابي حاتم في العلل : سمعت ابي وذكر الحديث الذي رواه اسحاق ابن راهويه عن بقية : حدثني ابو وهب الاسدي عن نافع عن ابن عمر حديث « لا تحمدوا اسلام المرأة حتى تعرفوا عقدة رأيه » فقال ابي هذا الحديث له أمر قل من يفهمه روى هذا الحديث عبيد الله بن عمرو عن اسحاق بن ابي فروه عن نافع عن ابن عمر وعبيد الله كنيته ابو وهب وهو اسدي فكناه بقية وتنبه الى بني اسد كي لا يظن له حتى اذا ترك اسحاق لا يهتدى له قال : وكان بقية من اقل الناس لهذا^(٢٤) .

وقال يعقوب : وكان يشتهر الحديث فيكني الضعيف المعروف بالاسم ويسمى المعروف بالكنية باسمه قال : وسمعت اسحاق ابن ابراهيم بن راهويه قال قال ابن المبارك اعياضي بقية كان يكني الاسامي ويسمى الكنى^(٢٥) وكذلك

-
- (٢١) السيوطي - تدريب الراوي ٢٢٤/١ .
 (٢٢) ابن حجر - طبقات المدلسين ٣ .
 (٢٣) بقية - هو الامام الحافظ محدث الشام ابو يحمى بقية بن الوليد الكلاعي الحميدي الميتمي الحمصي توفي سنة ١٩٧ هـ .
 (٢٤) السيوطي - تدريب الراوي ٢٢٤/١ والخطيب الكفاية ٥١٩/١٠ .
 (٢٥) يعقوب - المعرفة والتاريخ ٤٢٤/١ ويعقوب - هو الامام الحافظ الحجة ابو يوسف يعقوب بن سفيان بن جوان الفارسي الغسوي

اشتهر به الوليد بن مسلم قال السيوطي : ومن عرف به ايضا الوليد بن مسلم (٢٦) .

هذا وهناك نوع آخر من الدليس يسمى تدليس العطف وهو ان يروي عن شيخين من شيوخه ما سماعه من شيخ اشتركا فيه ويكون قد سمع من احدهما دون الاخر فيصرح عن الاول بالسماع ويعطف الثاني عليه فيوهم انه حدث عنه بالسماع ايضا وانما حدث بالسماع عن الاول ونوى القطع فقال : وفلان اي حدث فلان ومنه ما فعله هشيم فقد ذكر الامامان الحاكم والخطيب ان اصحابه قالوا له نريد ان تحدثنا اليوم شيئا لا يكون فيه تدليس فقال خذوا ثم املئ عليهم مجلسا يقول في كل حديث منه : حدثنا فلان وفلان ثم يسوق السند والمتن فلما فرغ قال : هل دلست لكم اليوم شيئا قالوا لا قال بلى كل ما قلت فيه وفلان فأنى لم اسمعه منه (٢٧) وهذا النوع كسابقه من فيل تدليس الاسناد الذي يشمل كل هذه الاقسام قال ابن حجر : وهذه الاقسام كلها يشملها تدليس الاسناد (٢٨) وقال السخاوي بعد كلامه على التسوية والقطع والعطف : وبالجمله فهذه انواع لهذا القسم (٢٩) .

القسم الثاني - تدليس الشيوخ

تدليس الشيوخ، هو أن يأتي باسم الشيخ أو كنيته أو لقبه أو نسبه

ولد في مدينة فسا وتوفي في البرصة في ١٣ رجب سنة ٢٧٧هـ وقيل سنة ٢٨٠هـ أو ٢٨١هـ .

(٢٦) السيوطي - تدريب الراوي ٢٢٤/١ والوليد - هو الامام الحافظ الوليد بن مسلم عالم اهل دمشق الاموي مولاهم الدمشقي ولد سنة ١١٩ وتوفي سنة ١٩٥هـ .

(٢٧) الحاكم - معرفة علوم الحديث ١٠٥ .

(٢٨) السيوطي - تدريب الراوي ٢٢٧/١ .

(٢٩) السخاوي - فتح المغيث ١٧٣/١ .

على خلاف ما اشتهر به منها وذلك لغرض من الاغراض التي غناها المحدث ورام تحقيقها .

قال ابن الصلاح في تعريفه لتدليس الشيوخ : هو ان يروى عن شيخ حديثا سمعه منه فيسببه او يكتبه او ينسبه او يصفه بما لا يعرف به كسي لا يعرف^(٣٠) وبهذا المعنى قال غيره^(٣١) .

وقد ذكر العلماء امثلة لهذا القسم غيرت فيها اسماء وكن والقاب واساب بعض المحدثين واليك ما يتيسر ذكره من تلك الامثلة :

المثال الاول - ما غير فيه الاسم فقط

ما ذكره الخطيب عن القاضي ابي عبدالله الصيمري قال ثنا علي بن الحسن الرازي قال ثنا محمد بن الحسين الزعفراني قال ثنا احمد بن زهير قال سمعت يحيى بن معين يقول : كان مروان بن معاوية يغير الاسماء .
يعني على الناس يحدثنا عن الحكم بن ابي خالد وانما هو الحكم بن ظهير^(٣٢) .
ومنه ما روى عن محمد بن عمرو بن موسى العقبلي انه قال :
محمد بن سعيد المصلوب يغيرون اسجه اذا حدثوا عنه فمروان الغزاري يقول : محمد بن حسان ويقول ايضا : محمد بن محمد بن ابي قيس ويقول : محمد بن ابي زينب ويقول : محمد بن ابي زكريا ويقول : محمد بن ابي الحسن هذا وسماه غير الغزاري بغير هذه الاسماء فعن ابي العباس احمد بن محمد بن سعيد قال : سمعت عبدالله بن احمد بن سواده ابا طالب يقول : قلب اهل الشام اسم محمد بن سعيد على مائة اسم وكذا وكذا اسما قد جمعتها في كتاب^(٣٣) .

(٣٠) ابن الصلاح - علوم الحديث ٦٦ .

(٣١) النووي - التقريب بشرح السيوطي ٢٢٨/١ وابن كثير - اختصار علوم الحديث ٥٥ والخطيب - الكفاية ٥٢٠/١٠ .

(٣٢) الخطيب - الكفاية ٥٢١/١٠ - ٥٢٢ .

(٣٣) الخطيب - الكفاية ٥٢٢/١٠ .

المثال الثاني - ما غيرت فيه الكنية فقط

ما ذكره الخطيب ايضا عن ابي سعيد محمد بن موسى الصيرفي انه قال : ثنا ابو العباس محمد بن يعقوب الاصم قال ثنا عبدالله بن احمد بن حنبل قال ثنا ابي قال : بلغني ان عطية كان يأتي الكلبي فيأخذ عنه التفسير فكان يكنيه بأبي سعيد فيقول : قال ابو سعيد : وكان هشيم يضعف حديث عطية قلت : الكلبي يكنى ابا النضر وانما غير عطية كنيته ليوهم الناس انه يروي عن ابي سعيد الخدري التفسير الذي كان يأخذه عنه (٣٤) .

ومما غيرت فيه الكنية ما روى عن ابي بكر بن مجاهد الامام المقرئ انه روى عن ابي بكر عبدالله بن ابي داود السجستاني فقال : حدثنا عبدالله بن ابي عبدالله (٣٥) فابدل كنية عبدالله باسمه الصريح وغير كنية ابيه من ابي داود الى ابي عبدالله .

المثال الثالث - ما غيرت فيه النسبة من الاب الى الجد

ومنه ما روى ان ابا بكر بن مجاهد الامام المقرئ روى عن ابي بكر محمد بن الحسن النقاش المفسر المقرئ فقال : حدثنا محمد بن سند نسبه الى جد له (٣٦) .

المثال الرابع - ما غيرت فيه النسبة من بلد الى آخر

ومنه ما روى أن عبدالله المرزباني كان يروي عن محمد بن يحيى الصولي فيقول : ثنا ابو بكر الجرجاني (٣٧) فغير نسبه من الصولي الى الجرجاني .

(٣٤) الخطيب - الكفاية ١٠/٥٢١ .

(٣٥) ابن الصلاح - علوم الحديث ٦٦ وابن كثير - اختصار علوم الحديث ٥٥ .

(٣٦) ابن الصلاح - علوم الحديث ٦٧ وابن كثير اختصار علوم الحديث ٥٥ والخطيب - الكفاية ١٠/٥٢٦ .

ومنه ايضا ما ذكر ان محمد بن سعيد المصلوب من العلماء من نسبه الى الشام فقال فيه : ابو عبدالله الشامي ومنهم من قال : فيه : الطبري ومنهم من قال فيه غير ذلك (٣٨) .

المثال الخامس - ما غيرت فيه النسبة من النسب الى البلد

منه - الحارث بن اسامة - حدث عن ابي بكر بن ابي الدنيا المصنف وقال: ثنا ابوبكر الاموي وفي موضع آخر: ثنا ابو بكر بن سفيان الكوفي (٣٩) فغير الحارث نسبه من الاموي الى الكوفي .

المثال السادس - ما غيرت فيه النسبة من القبيلة الى الاب

منه ما روى عن مروان بن معاوية الغزاري انه حدث عن ابي اسحاق ابراهيم بن محمد بن الحارث الغزاري فقال : ثنا ابراهيم بن ابي حصن (٤٠) فغير مروان نسبه ابي اسحاق من الغزاري الى ابن ابي حصن .

المثال السابع - ما غيرت فيه النسبة من الاقليم الى الاب

ومنه ما روى عن محمد بن محمد بن سليمان الباغندي انه حدث عن اسحاق بن شاهين الواسطي فقال : ثنا اسحاق بن ابي عمران (٤١) فغير الباغندي نسبه اسحاق بن شاهين من الواسطي الى ابن ابي عمران .

(٣٧) الخطيب - الكفاية ٥٢٥/١٠ .

(٣٨) الخطيب - الكفاية ٥٢٢/١٠ - ٥٢٣ .

(٣٩) الخطيب - الكفاية ٥٢٥/١٠ .

(٤٠) الخطيب - الكفاية ٥٢٦/١٠ .

(٤١) الخطيب - الكفاية ٥٢٦/١٠ .

المقال الثامن - ما غير فيه الاسم او الكنية او اللقب او النسب الى عسلة تغييرات

ومنه ما فعله الخطيب حيث قال مرة : اخبرنا الحسن بن محمد
الخلال ومرة اخبرنا الحسن بن ابي طالب ومرة اخبرنا ابو محمد الخلال
والجميع واحد .

وقال مرة : عن ابي القاسم الازهري . ومرة عن عبيدالله بن ابي
القاسم الفارسي ومرة عن عبيدالله بن احمد بن عثمان الصيرفي والجميع
واحد .

وقال مرة : أخبرنا علي بن ابي علي البصري ، ومرة اخبرنا علي بن
المحسن ، ومرة : اخبرنا ابو القاسم التنوخي ، ومرة : اخبرنا علي بن
الحسن ، ويصفه مرة بالقاضي ومرة بالمعدل الى غيرها ومراده بهذا كله
ابو القاسم علي بن ابي علي المحسن بن علي التنوخي البصري القاضي (٤٢) .
هذا ونكتفي بما اوردنا من الامثلة التي اوضحت لنا بجلاء ان التدليس
بجميع انواعه يعود الى قسمين كما اسلفنا وكما هو قول جمهور المحدثين
الا وهما تدليس الاسناد وتدليس الشيوخ .

« اركان التدليس وصيغ ادائه »

نعني بأركان التدليس الامور التي يوجد التدليس بوجودها وينعدم
بعدمها كلا او بعضا وهي ثلاثة أمور :

الاول - المدلس بتشديد اللام وكسرهما وهو الشخص الذي يقوم
بعملية التدليس .

الثاني - المدلس عنه بتشديد اللام وفتحها وهو الشخص الذي

(٤٢) السخاوي - فتح المغيث - ١٨٠/١ .

تنسب الرواية اليه •

الثالث - المدلس بالتشديد والفتح ايضاً هو الشيء الذي يدلّسه الراوي

عن غيره من الرواة الذين لم يسمع منهم ما رواه عنهم أو سمعه

لكنه اراد اخفاء اشخاصهم لغرض من اغراض المدلس •

اما صيغ ادائه - فنعني بها صيغ الاحتمال^(٤٣) وهي الصيغ التي يحتمل

وجود التدليس بوجودها كعن وان وقال وذكر وغيرها من صيغ الاحتمال

وسميت بصيغ الاحتمال لانها تحتمل الاتصال وتحتمل الانقطاع فقد يكون

النودي بها متصلاً وقد لا يكون ويقابلها صيغ عدم الاحتمال وهي

سمعت وحدثنا وما اشتق منهما وكذا اخبرنا علي الراجح فيها^(٤٤) وقال لي

ولنا وذكر لي ولنا وغيرها من الصيغ التي لا تحتمل غير السماع •

فهذه الصيغ وما في معناها لا تفيد غير السماع النافي لاحتمال وجود

التدليس وغيره من شوائب الانقطاع قال ابن الصلاح : ومن شأنه •

أي المدلس - ان لا يقول في ذلك : اخبرنا ولا حدثنا وما اشبههما وانما

يقول : قال فلان او عن فلان ونحو ذلك^(٤٥) •

وقال ابن حجر : ويرد المدلس بصيغة من صيغ الاداء تحتمل وقوع

المقبي بين المدلس ومن استند عنه كعن وكذا قال ومتى وقع بصيغة صريحة

لا يجوز فيها كان كذبا^(٤٦) •

(٤٣) الاداء - هو رواية الحديث للغير بصيغة من صيغة ، كسمعت

وحدثنا واخبرنا وقال وذكر وعن وأن وغيرها ، ويقابله التحمل

وهو رواية الحديث من الغير وتحمله عنه بطريق من طرق التحمل

الثمانية وهي السماع والقراءة والاجازة والمناولة والاعلام والمكاتبة

والوصية والوجادة •

(٤٤) اختلف في افادة اخبرنا السماع والراجح فيها افادتها اياه •

(٤٥) ابن الصلاح - علوم الحديث ٦٦ •

(٤٦) ابن حجر - النخبة وشرحها ٤٥ •

لأن ادعاءه حينئذ يكون ادعاء غير مطلق للواقع وإذا كان كذلك
كان ادعاء كاذبا •

« الاغراض الحاملة على التدليس »

ذكرنا انه قد مال الى التدليس جماعة من المحدثين من التابعين ومن
بعدهم فاما التابعون رضي الله عنهم فلهل غرضهم من التدليس هو الدعوة
الى الله عز وجل بتبليغ ما تحملوه من السنة النبوية الشريفة ممن قبلهم
الى من بعدهم باقرب طريق وأيسره وهذا ما نظنه فيهم •
واما من بعد التابعين فكانت اغراضهم فيه مختلفة •
قال الحاكم : ففي هذه الأئمة المذكورين بالتدليس من التابعين جماعة
واتباعهم فان غرضهم من ذكر الرواية ان يدعوا الى الله عز وجل فكانوا
يقولون : قال فلان لبعض الصحابة •
فاما غير التابعين فاغراضهم فيه مختلفة (٤٧) •
فمنها - الرغبة في الاختصار وذلك بنسبة الرواية الى اعلى من تنسب
اليه من الثقات ولعل من هذا القليل عمل ثقات المدلسين كسفيان بن عيينة (٤٨)
وغيره من الثقات الذين عرف منهم التدليس •
ومنها - ان يسقط شيخه او من هو اعلى منه لضعفه اما مطلقا او عند
من عداه تحسينا للحديث (٤٩) او تسوية له على حد زعم القائلين
به وهو شر اغراض التدليس •

(٤٧) الحاكم - معرفة علوم الحديث ١٠٤ •

(٤٨) ابن عيينة - هو العلامة الحافظ شيخ الاسلام ابو محمد سفيان بن
عيينة الهلالي الكوفي محدث الحرم ولد سنة ١٠٧ وطلب العلم في
صغره وتوفي سنة ١٩٨ هـ •

(٤٩) النووي - التقريب بشرح السيوطي ٢٢٤/١ •

ومنها - ان يغير اسم شيخه او كنيته او لقبه لكونه غير ثقة نوعيا لطريق معرفته على السامعين وايهاما لهم بأنه غيره وهو لا يقل

شرا عن سابقه •

ومنها - ان يغير ذلك لكونه اصغر سنا من الراوي عنه •

ومنها - ان يغير اسمه لكونه متأخر الوفاة قد شاركه في السماع منه

جماعة دونه اي دون السامع منه •

ومنها - كما قال السخاوي : ان يكون المدلس عنه حيا وعدم التصريح

من ذكر شخص واحد على صورة واحدة ايهاما لكثرة الشيوخ

او تفتنا في العبارة •

ومنها - كما قال السخاوي : ان يكون المدلس عنه حيا وعدم التصريح

به ابعد عن المحذور (٥٠) •

ومنها - ايضا ان يغير اسمه لما يحدث بينهما مما قد يحدث بين التلميذ

واستاذه ولعل منه ما وقع للامام البخاري مع شيخه محمد بن

يحيى الذهلي (٥١) •

فانه تارة يقول فيه : حدثنا محمد ولا ينسبه وتارة يقول :

محمد بن بن عبدالله فينسبه الى جده وتارة يقول : محمد بن

خالد فينسبه الى والد جده ولم يقل في موضعه محمد بن يحيى (٥٢)

وقد وقع مثل هذا من جماعة من المصنفين •

قال ابن الصلاح : وقد تسمع بذلك جماعة من الرواة المصنفين منهم

(٥٠) السخاوي - فتح المغيث ١/١٧٩ •

(٥١) الذهلي - هو الامام شيخ الاسلام حافظ نيسابور ابو عبدالله محمد

ابن يحيى بن عبدالله انتهت اليه مشيخة العلم بخراسان مع التقوى

والدين ومتابعة السنن توفي سنة ٢٥٨ هـ تذكرة الحفاظ ٢/٥٣٠ •

(٥٢) السخاوي - فتح المغيث ١/١٨٠ •

الخطيب ابو بكر فقد كان لهجابه في تصانيفه^(٥٣) .
 هذا ومن الواضح ان هذه الاعراض متفاوتة في الكراهة والذم فمنها
 ما تشدد كراهته حتى تتجاوز ذروتها وتنتهي بها الى الحرمة .
 وذلك كأن يكون الغرض الحامل على التدليس اخفاء ضعف راو
 ضعيف باسقاطه من السند أو بتغيير اسمه كي لا يعرف .
 ومنها - ما تردد كراهته وذهمه بين الشدة والخفة بحسب قربه أو
 كراهة الاكثار من ترداد اسم راو واحد على صورة واحدة أو
 تقننا في العبارة ورغبة في ايهام الاكثار من الرواة .
 ومنها - ما تردد كراهته وذهمه بين الشدة والخفة بحسب قربه أو
 بعده من أحد الطرفين .
 قال ابن الصلاح : ويختلف الحال في هرايته بحسب الغرض الحامل
 عليه^(٥٤) وبهذا المعنى قال : النووي وغيره^(٥٥) .

« حكم التدليس »

تقدم ان التدليس ينقسم عند المحدثين الى قسمين، الاول تدليس الاسناد
 والثاني تدليس الشيوخ وقد كره الكثير منهم القسم الاول منهما وذهموه ذما
 شديدا .

قال الخطيب : التدليس للحديث مكروه عند اكثر اهل العلم^(٥٦) .
 وقال ابن الصلاح : اما القسم الاول فمكروه جدا ذمه اكثر العلماء

-
- (٥٣) ابن الصلاح - علوم الحديث ٦٨ قوله : وتسمح بذلك جماعة اي
 اجازوه وعملوا به .
 (٥٤) ابن الصلاح - علوم الحديث ٦٨ .
 (٥٥) النووي - التقريب بشرح السيوطي ٢٣٢/١ وابن كثير اختصار
 علوم الحديث ٥٥ .
 (٥٦) الخطيب - الكفاية ٥٠٨/١٠ .

• وكان شعبه من اشدّهم ذمّا له (٥٧) .
 فقد روى الشافعي عنه انه قال : التدليس أخو الكذب وقال : لأن
 ازني احب اليّ من أن أدلس (٥٨) .
 وفي رواية عنه انه قال : التدليس في الحديث اشدّ من الزنا ولأن
 اسقط من السماء احب اليّ من أن أدلس (٥٩) .
 وكان ممن كره التدليس ايضاً :
 حماد بن زيد (٦٠) فقد روى عنه انه قال : التدليس كذب ثم ذكر
 حديث النبي صلى الله عليه وسلم « المتشبع بما لم يعط كلابس ثوبي زور »
 قال : ولا اعلم المدلس الا متشبعاً بما لم يعط (٦١) ومنهم - عبدالله بن المبارك -
 فعن ابي الربيع الزهراني قال كان ابن المبارك يقول : لأن نخر من السماء
 أحب اليّ من أن ندلس حديثاً (٦٢) .
 وفي رواية انه ذكر لعبدالله بن المبارك رجل ممن كان يدلس فقال فيه
 قولاً شديداً واتشدّ فيه :
 « دلس للناس احاديثه : والله لا يقبل تدليسا » (٦٣)
 ومنهم - وكيع بن الجراح - فقد روى عنه انه قال في جواب سائل

-
- (٥٧) ابن الصلاح - علوم الحديث ٦٧ وشعبة - هو الحجة الحافظ شيخ
 الاسلام ابو بسطام شعبة بن الحجاج بن الورد العتكي كان الثوري
 يقول : شعبة امير المؤمنين في الحديث توفي سنة ١٦٠ هـ .
 (٥٨) ابن الصلاح - علوم الحديث ٦٧ والخطيب - الكفاية ٥٠٨/١٠ .
 (٥٩) الخطيب - الكفاية ٥٠٨/١٠ .
 (٦٠) حماد - هو الامام الحافظ المحمود شيخ العراق ابو اسماعيل حماد
 ابن زيد بن درهم الازدي مولا هم البصري الازرق الضرير قال ابن
 معين : ليس احد أثبت من حماد بن زيد توفي سنة ١٧٣ هـ .
 (٦١) الخطيب - الكفاية ٥٠٩/١٠ والحاكم - معرفة علوم الحديث ١٠٣ .
 (٦٢) الخطيب - الكفاية ٥٠٩/١٠ .
 (٦٣) الحاكم - معرفة علوم الحديث ١٠٣ .

سأله : أما وجد القوم خطيئا غيرك نحن لا نستحل التدليس في الثياب فكيف في الحديث (٦٤) .

ومنهم - ابن الشاذكوني - يروي عنه انه قال لما حضرته الوفاة : اللهم اعذرني فاني لا اعتذر اني قدفت محصنة ، ولا دلست حديثا (٦٥) .

ومنهم - سليمان بن داود المنقري - يروي عنه انه قال : التدليس والنفس والغرور والخداع والكذب تحشر يوم تبلى السرائر في نفار واحد (٦٦) .

ومنهم - يحيى بن معين - الذي قال : اني لأزين الحديث بالكلمة فأعرف مذلة ذلك في وجي فأدعه (٦٧) .

هذا ومن العلماء من اجاز التدليس ولم ير به بأسا اذا كان من الثقات وكان غرضه حسنا ونظرا لهذه المواقف المتفاوتة في التدليس .
اختلف العلماء في حكمه فقالوا فيه اقوالا :

- القول الاول -

رد التدليس مطلقا سواء بين السماع أم لم يبين وسواء كان عن الثقات أم لا .

وبه قال فريق من المحدثين والفقهاء ومنهم بعض من احتج بالمرسل

-
- (٦٤) الخطيب - الكفاية ٥٠٩/١٠ .
(٦٥) الخطيب - الكفاية ٥٠٩/١٠ وابن الشاذكوني - هو الحافظ الشهير ابو ايوب سليمان بن داود المنقري البصري من افراد المحافظين توفي سنة ٢٣٤ .
(٦٦) الحاكم - معرفة علوم الحديث ١٠٣ والسنخاوي - فتح المغيث ١/ ١٧٨ والنفار بالمعجمة الطريق .
(٦٧) السنخاوي - فتح المغيث ١٧٨/١ وابن معين - هو الامام الفرد سيد الحفاظ ابو زكريا يحيى بن معين المري مولاهم البغدادي ولد سنة ١٥٨ وتوفي سنة ١٣٣ هـ بالمدينة المنورة .

- محتجين لذلك بأن التدليس جرح لما يترتب عليه من امور .
- احدها - التهمة والغش حيث عدل عن الكشف الى الاحتمال .
- ثانيهما - ايهامه السماع ممن لم يسمع منه وذلك مقارب الاخبار بالسماع ممن لم يسمع منه .
- ثالثهما - ايهامه العلو مع كونه نازلا عنده قال ابن دقيق العيد : انه اكثر قصد المتأخرين به (٦٨) .
- قال السخاوي : وممن حكى هذا القول القاضي عبدالوهاب في الملخص فقال : التدليس جرح فمن ثبت تدليسه لا يقبل حديثه مطلقا وقيد ابن السمعاني ذلك بما اذا استكشف فلم يخبر باسم من يروى عنه اي لم يبينه .
- قال : لان التدليس تزوير وايهام لما لا حقيقة له اما ان اخبر فلا يتصرف يسير (٦٩) .

– القول الثاني –

- القول مطلقا صرحوا ام لا ،
- وبه قال الكثير من العلماء واليه ذهب جمهور من قبل المراسيل من الاحاديث لانهم لم يعتبروا التدليس جرحا وذلك لامور :
- منها - انهم لم يجعلوا المدلس بمثابة الكذاب ومن ثم لم يعتبروا التدليس كذبا .
- ومنها - انهم لم يروا التدليس ناقضا للعدالة .
- ومنها - ان منهم من قال : ان نهاية امره ان يكون بمعنى الارسال .
- قال الخطيب : وقال خلق كثير من اهل العلم : خبر المدلس مقبول .

(٦٨) السخاوي - فتح المغيـث ١/١٧٤ .

(٦٩) السخاوي - فتح المغيـث ١/١٧٤ .

لأنهم لم يجعلوه بمثابة الكذب ولم يروا التدليس ناقصا لعدالته وذهب الى ذلك جمهور من قبل المراسيل من الاحاديث وزعموا ان نهاية امره ان يكون التدليس بمعنى الارسال^(٧٠) .

- القول الرابع -

قبول تدليس من دلس عن الثقات ورد تدليس من دلس عن غيرهم وقد عزا ابن عبد البر هذا التفصيل لاكثر أئمة الحديث قال السخاوي : قاله البزار وبه اشعر قول ابن الصباغ في تدليس الضعيف: يجب ان لا يقبل خبره . قال السخاوي : وبالتفصيل صرح ابو الفتح الازادي و اشار اليه الفقيه ابو بكر الصيرفي في شرح الرسالة وجزم به ابو حاتم ابن حبان وابن عبد البر وغيرهما في حق سفيان بن عيينة^(٧١) . قال ابن حبان : وهذا شيء ليس في الدنيا الا لسفیان بن عيينة فانه كان يدلس ولا يدلس الا عن ثقة متقن ولا يكاد يوجد له خبر دلس فيه الا وقد بين سماعه عن ثقة مثل ثقته^(٧٢) .

- القول الرابع -

رد تدليس من دلس عن من لم يسمع منه ولم يلقه وكان ذلك الغالب على حديثه ، وقبول تدليس من دلس عن من قد لقيه وسمع منه ودلس عنه رواية لم يسمعها منه بشرط ان يكون الذي يدلس عنه ثقة . هذا وقد حكى هذا القول الخطيب فقال : وقال بعض اهل العلم : اذا دلس المحدث عن من لم يسمع منه ولم يلقه وكان ذلك الغالب على حديثه لم

(٧٠) الخطيب - الكفاية ١٠/٥١٥ .

(٧١) السخاوي - فتح المغيث ١/١٧٤ .

(٧٢) السيوطي - تدريب الراوي ١/٢٢٩ .

تقبل رواياته ، واما اذا كان تدليسه عن قد لقيه وسمع منه فيدلس عنه رواية ما لم يسمعه منه ، فذلك مقبول بشرط ان يكون الذي يدلس عنه ثقة^(٧٣) .

ويفرق بين هذا القول وسابقه في انه اشترط فيه اضافة الى كونه يدلس عن الثقات اللقاء والسماع ، بينما اقتصر في سابقه على التدليس عن الثقات فقط .

ـ القول الخامس ـ

قبول تدليس من كان وقوع التدليس منه نادرا ولو كان ذلك بمن ونحوها. ورد تدليس من كان تدليسه غير نادر قال السخاوي : وهو وظاهر جواب ابن المديني فان يعقوب بن شيبة قال : سأله عن الرجل يدلس أياكون حجة فيما لم يقل فيه حدثا؟ فقال : اذا كان الغالب عليه التدليس فلا^(٧٤) .

ـ القول السادس ـ

التفصيل بين ما صرح فيه بالسماع وبين ما أتى فيه بلفظ محتمل فما صرح فيه بالسماع فمقبول محتج به وما لم يصرح فيه بالسماع بل أتى بلفظ الاحتمال فمردود لا يقبل والفاظ السماع هي سمعت وحدثا وشبههما ، واما الفاظ الاحتمال فهي عن وان وقال وذكر وغيرها من الصيغ التي لا تقتضي الاتصال .

وقد صحح هذا القول كثير من أئمة هذا العلم .

قال العراقي :

« والاكترون قبلوا ما صرحا : ثقاتهم بوصله وصححا »^(٧٥) .

(٧٣) الخطيب - الكفاية ٥١٥/١٠ .

(٧٤) السخاوي - فتح المغيث ١٧٥/١ والخطيب - الكفاية ١١٦/١٠ .

(٧٥) العراقي - الالفية بشرح السخاوي ١٦٩/١ .

وكان ممن. صحح هذا القول الخطيب وابن الصلاح، والنووي وغيرهم.
فقال الخطيب : وقال آخرون خبر المدلس لا يقبل الا ان يورده على
وجه غير محتمل للايهام فان اورد على ذلك قبل وهذا هو الصحيح عندنا^(٧٦).

وقال ابن الصلاح : والصحيح التفصيل وان ما رواه بلفظ محتمل لم
يبين فيه السماع والاتصال حكمه حكم المرسل وانواعه وان ما رواه بلفظ
مبين الاتصال نحو سمعت ، وحدثنا واخبرنا واشباهها فمقبول محتج به^(٧٧).

وقال النووي : والصحيح التفصيل فما رواه بلفظ محتمل لم يبين فيه
السماع، فمرسل وما بينه كنسخت وحدثنا واخبرنا وتبهما فمقبول
محتج به^(٧٨).

والى مثل هذا التفصيل ذهب الشافعي وابن معين وابن المديني.
قال السخاوي : وممن ذهب الى هذا التفصيل الشافعي وابن معين
وابن المديني^(٧٩).

وقد ذهب المصححون لهذا القول الى ان التدليس لم يكن كذبا ومن
ثم لم يكن جرحا بل هو ضرب من الايهام.
قال ابن الصلاح : وهذا لأن التدليس ليس كذبا وانما هو ضرب من
الايهام بلفظ محتمل^(٨٠).

وقال ابن السبكي في معرض ذكره للامور التي لا يثبت بها الجرح
لمن اتصف بها : وليس من الجرح لشخص ترك العمل بمرويه الى ان قال :

-
- (٧٦) الخطيب - الكفاية ٥١٥/١٠
(٧٧) ابن الصلاح - علوم الحديث ٦٧
(٧٨) النووي - التقريب ٢٢٩/١ - ١٣٠
(٧٩) السخاوي - فتح المغيث ١٧٦/١
(٨٠) ابن الصلاح - علوم الحديث ٦٧ - ٦٨

ولا التدليس^(٨١) أي ولا يعتبر التدليس جرحا لمن عرف به ومما يستدلون به على عدم كون التدليس كذبا هو تخريج اصحاب الصحيحين وغيرهم من اصحاب الكتب المعتمدة لاحاديث عدد من المعروفين بالتدليس كقتادة والاعمش والسفيانين وهشيم بن بشير وغيرهم وذلك لانه لو كان كذبا لكان جرحا ولو كان جرحا لكان مانعا من تخريج احاديث من عرف به في مثل هذه الكتب المعتمدة •

ومما يؤيد ما ذهب اليه هؤلاء الائمة من تصحيحهم لهذا القول ما يلي :

اولا - الحكم بعدالة كثير ممن عرفوا بالتدليس من تابعين وغيرهم فلو كان التدليس وحده جرحا لكان مانعا من الحكم بتعديلهم لكنه لم يكن مانعا من ذلك فدل على انه ليس جرحا •

ثانيا - رواية جماعة ممن كرهوا التدليس عن بعض من عرفوا به فهذا (شعبة بن الحجاج) حامل لواء كراهية التدليس يروي عن قتادة وهو من المعروفين بالتدليس المشهورين به •

ثالثا - فعن ابي قلابة بن الرقاشي انه قال : سمعت علي بن عبدالله يقول : شعبة اعلم الناس بحديث قتادة ما سمع مما لم يسمع^(٨٢) أي ما سمع شعبة مما لم يسمع قتادة •

وفي رواية عن عبدالرحمن بن مهدي عن شعبة قال : كنت انظر الى قم قتادة فاذا قال ثنا كتبت واذا قال حدث لم اكتب^(٨٣) وكما روى شعبة عن قتادة فانه قد روى عن غيره ممن عرفوا بالتدليس كسفيان الثوري وسليمان

(٨١) ابن السبكي - جمع الجوامع بشرح المحلي ١٦٥/٢ وابن السبكي -

هو الامام تاج الدين عبدالوهاب بن السبكي •

(٨٢) الحاكم - معرفة علوم الحديث ١٠٤ •

(٨٣) الخطيب - الكناية ٥١٧/١٠ •

الاعمش وغيرهما (٨٤) .

وهذا « ابن المبارك » وهو ممن ذموا التدليس ايضا وكرهوه فانه قد روى عن سفيان الثوري وهو من المعروفين به كما اسلفنا فقد روى عنه انه قال : كتبت عن ألف ومائة شيخ ما فيهم افضل من سفيان وكان شعبة يقول : سفيان احفظ مني (٨٥) .

فرواية شعبة وابن المبارك وغيرهما ممن عرفوا بكراهمهم للتدليس عن وقع منهم التدليس كقتادة وسفيان الثوري وسليمان الاعمش (٨٦) وغيرهم دليل على تعديلهم لهم وتوثيقهم اياهم وهذا ما يدل بوضوح على صواب ما قيل من ان التدليس ليس جرحا وان ما رواه ثقات المدلسين بلفظ الاتصال .

ممن خرج لهما الشيخان وغيرهما من اصحاب الكتب المعتمدة مقبول محتج به وان ما روى عن شعبة وابن المبارك وغيرهما من التشدد في ذمه بحمل على المبالغة في الزجر عنه والتفكير منه .

قال ابن الصلاح في توجيه ما روى عن شعبة من عبارات الذم للتدليس والتدبير به : وهذا من شعبة افراط محمول على المبالغة في الزجر عنه والتفسير (٨٧) .

وخلاصة القول : هي ان التدليس لم يكن جرحا ولم يؤثر على عدالة المدول من المحدثين ما لم تنضم اليه علة قاذحة في عدالتهم ولم يكن الغرض

(٨٤) ابن حجر - تهذيب التهذيب ٣٣٨/٤ .

(٨٥) الذهبي - تذكرة الحفاظ ٢٠٣/١ - ٢٠٦ .

(٨٦) الاعمش - هو شيخ الاسلام ابو محمد سليمان بن مهران الاسدي الكاهلي مولا هم الكوفي اصله من بلاد الري توفي سنة ١٤٨ هـ .

(٨٧) ابن الصلاح - علوم الحديث ٦٧ .

من التدليس اخفاء ضعف راو ضعيف باسقاطه او تغيير اسمه فان كان الفرض
منه اخفاء ضعف فيكون حيثئذ جرحا تزول به العدالة وترد به الرواية .

« ثالثة »

قال السيوطي : استدل على ان التدليس غير حرام بما اخرج ابن
عدي عن البراء قال : لم يكن فينا فارس يوم بدر الا المقداد ، قال ابن عساکر :
قوله فينا يعني المسلمين ، لان البراء لم يشهد بدر^(٨٨) . يقول يمكن ان
يستدل بهذا على عدم جريمة التدليس ان لم يكن الفرض منه تغطية ضعف
الضعيف ونحوه والا فهو حرام وجرح كما اسلفنا فقد قال السيوطي : وفصل
بعضهم فقال : ان كان الحامل على التدليس تغطية الضعيف فمخرج لان ذلك
حرام وغش والا فلا^(٨٩) .

« عنونة المدلسين في الصحيحين »

ذكرنا في القول المختار من اقوال المحدثين في حكم التدليس ان ما صرح
فيه بالسمع فيقبل محتج به وما لم يصرح فيه بالسمع يل اتي به بلفظ
الاختيال فمردود لا يقبل وذكرنا ان الفاظ السماع هي سمعت وحدثنا
وشبههما وان الفاظ الاختمال هي عن وان وما جرى مجراهما في ابيادة
الاختمال .

ولما كان اطلاق القول برد ما ورد عن المدلسين بلفظ الاختمال يقتضينا
رد جميع ما روى عنهم بلفظ الاختمال سواء كان في الصحيحين ام في غيرهما
من كتب السنة الاخرى لزمنا ان تنبه الى ان هذا الاطلاق محمول على غير

(٨٨) السيوطي - تهذيب الراوي ١/ ٢٢٢ .

(٨٩) السيوطي - تهذيب الراوي ١/ ٢٣٠ .

ما روى عنهم بلفظ الاحتمال في الصحيحين وغيرهما من كتب الصحة وذلك لتبوت السماع له من جهة اخرى .

قال النووي : تبع لابن الصلاح : وما كان في الصحيحين وشبههما عن المدلسين بمن محمول على تبوت السماع من جهة اخرى (٩٠) .

وقال القطب الحلبي : اكثر العلماء ان المغضات التي في الصحيحين منزلة منزلة السماع يعني اما لمجيئها من وجه آخر بالتصريح او لكون المغض لا يدلس الا عن ثقة او عن بعض شيوخه (٩١) .

هذا وقد يعدل صاحب الصحيح عن طريق التصريح الى طريق العنقة لكونها اي الطريق التي عدل اليها على شرطه دون طريق التصريح . قال السيوطي : وانما اختار صاحب الصحيح طريق العنقة على طريق التصريح لكونها شرطه دون تلك (٩٢) .

« الفرق بين التدليس والارسال الخفي »

يحسن بنا اذا اردنا الوقوف على معرفة الفرق بين كل من التدليس والارسال الخفي (٩٣) ان نعرض بايجاز لاهم اقوال العلماء فيهما ليتسنى لنا الوصول من خلالها الى معرفة ماهية كل منهما فمن العلماء من قال : ان

-
- (٩٠) النووي - التقریب بفتح المصیوطی ٢٣٠/١ .
(٩١) السخاوي - فتح المغیث ١٧٦/١ .
(٩٢) السيوطي - تدريپ الراوي ٢٣٠/١ قوله : على شرطه ، اي شرط صاحب الصحيح .
(٩٣) الارسال نوعان ، جلي وخفي . اما الجلي فهو على ارجح الاقوال فيه رواية التابعي عن النبي صلى الله عليه وسلم وسمي جليا لجلاله الساقط من السند وهو ما بين التابعي والنبي عليه الصلاة والسلام . واما الخفي فسمي بذلك لاختفاء الساقط من سنده في اي طبقة من طبقاته .

التدليس هو أن يروى عن عرف لقاءه إياه وأن الأرسال الخفي هو أن يروى عن معاصر لم يلقه .

قال ابن حجر : والفرق بين المدلس والمرسل الخفي دقيق حصل تحريره بما ذكر هنا ، وهو أن التدليس يختص بمن روى عن عرف لقاءه إياه . فأما أن عاصره ولم يعرف أنه لقيه فهو المرسل الخفي (٩٤) .

وبهذا التعريف يكون الفرق بينهما واضحا لأنهما اشتركا في الانقطاع والإيهام فقد افترقا في الماهية حيث خص أحدهما بثبوت اللقاء بينه وبين من يروى عنه واقتصر في ثانيهما على المعاصرة المجردة عن اللقاء .

قال ابن حجر : وإذا روى عن عاصره ولم يثبت لقيه له بصيغة محتملة فهو الأرسال الخفي (٩٥) .

ومنهم من قال : التدليس هو أن يروى عن لقيه ما لم يسمعه منه موها أنه سمعه منه أو عن عاصره ولم يلقه موها أنه قد لقيه وسمعه منه (٩٦) .

فادخل صاحب هذا القول في تعريف التدليس المعاصرة ولزمه على هذا دخول المرسل الخفي في تعريفه وعدم التفرقة بينهما اللهم إلا أن يقال : أن الفرق بينهما كامن فيما بينهما من علوم وخصوص ، وذلك بإطلاق التدليس على أي من المعاصرة واللقاء وتخصيص الأرسال الخفي بالمعاصرة دون اللقاء ، بأن يكون كل إرسال خفي تدليسا وليس كل تدليس إرسالاً خفياً . قال ابن حجر : ومن ادخل في تعريف التدليس المعاصرة ولو بغير لفي لزمه دخول المرسل الخفي في تعريفه والصواب التفرقة بينهما قال :

(٩٤) ابن حجر - نزهة النظر ٤٥ .

(٩٥) ابن حجر - طبقات المدلسين ٣ .

(٩٦) ابن الصلاح - علوم الحديث ٦٦ .

ويدل على ان اعتبار التلقي في التدليس دون المعاصرة وحدها لا بد منه .
 اطباق اهل العلم بالحديث ، على ان رواية المخضرمين^(٩٧) كأبي عثمان
 النهدي وقيس بن ابي حازم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قيل
 الارسال لا من قيل التدليس ، ولو كان مجرد المعاصرة يكتفي به في
 التدليس لكان هؤلاء مدلسين لانهم عاصروا النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 قطعاً ولكن لا يعرف هل لقوه ام لا قال : وممن قال باشتراط اللقاء في
 التدليس الامام الشافعي وابو بكر البزار وكلام الخطيب في الكفاية يقتضيه
 وهو المعتمد^(٩٨) .

ومنهم من عرفه بما هو اخص مما ذكر قال السخاوي : وقد حده غير
 واحد من الحفاظ منهم البزار بما هو اخص من هذا فقال أي البزار في جزء
 له في معرفة من يترك حديثه او يقبل : هو ان يروى عن سمع منه ما لم
 يسمعه منه من غير ان يذكر انه سمعه منه .

قال : والفرق بينه وبين الارسال هو ان الارسال روايته عن لم
 يسمع منه ولما كان في هذا انه قد سمع كانت روايته عنه لما لم يسمع منه
 كأنها ايها سماعه ذلك الشيء فلذلك يسمى تدليسا^(٩٩) .

وانت ترى انه لم يكتف اصحاب هذا القول في تعريفهم للتدليس
 بمطلق اللقاء بل اشترطوا ان يكون اللقاء مصحوباً بالسماع حتى يسمى
 تدليسا فان لم يكن مصحوباً بالسماع لا يسمى عندهم تدليسا وانما يسمى
 ارسالا خفيا .

(٩٧) المخضرمون - واحد هم مخضرم (بفتح الراء) وهو الذي ادرك
 الجاهلية وزمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأسلم ولم يره .

(٩٨) ابن حجر - نزهة النظر ٤٥ .

(٩٩) السخاوي - فتح المغيث ١٧٠/١ والسيوطي - تدريب الراوي ١/
 ٢٢٤ .

وعلي هذا فالفرق بين التدليس والارسال الخفي واضح ايضا وان كان
الوضوح في القول الاول اكثر منه في غيره من الاقوال الاخرى •
ونظرا لوضوح الفرق بينهما عند المحدثين فانهم قد فصلوا بينهما في
مؤلفاتهم فللناظر في كتب علوم الحديث يجد انهم عقدوا لكل منهما نوعا
مستقلا بذاته له من المزايا والخصائص ما يميزه عن غيره من انواع علوم
الحديث الاخرى •

« اجناس المدلسين ومراتبهم »

وكما قسم المحدثون للتدليس الى اقسام • فانهم قسموا المدلسين الى
اجناس ومراتب بالنظر الى اعتبارات مختلفة •
فالحاكم مثلا قسمهم الى ستة اجناس فقال : فالتدليس عندنا على ستة
اجناس (١٠٠) :

فجعل الجنس الاول منهم - من دلس عن الثقات ومثل له ، بأبي
سفيان طلحة بن نافع وقتادة بن دعامة التميميين وغيرهما وجعل الجنس الثاني
منهم - قوما يدلسون الحديث فيقولون قال فلان فاذا وقع اليهم من ينقر عن
سماعاتهم ويلح ويراجعهم ذكروا فيه سماعاتهم ومثل له ، بهشام بن عروة
ابن الزبير وسفيان بن عيينة ومحمد بن اسحاق وهشيم بن بشير وغيرهم •
وجعل الثالث - قوما دلسوا على اقوام مجهولين لا يدري من هم ومن
ابن هم ومثل له ببقية بن الوليد وعيسى بن موسى التيمي البخاري وغيرهم •
وجعل الرابع - قوما دلسوا احاديث رووها عن المجروحين فغيروا
اساميهم وكناهم كي لا يعرفوا ومثل لهذا الجنس بجماعة ممن دلسوا بما
يعرف لدى اهل هذا الفن بتدليس الشيوخ ، كسفيان الثوري وابن جريج

(١٠٠) الحاكم - معرفة علوم الحديث ١٠٣ •

وابن اسحاق وهشيم وابي اسحاق السيمى وغيرهم .
 وجعل الخامس - قوما دلسوا عن قوم سمعوا منهم الكثير وربما فاتهم
 الشيء عنهم فيدلسونه ومثل له ، بصالح بن ابي الاخضر حيث قال : حدثني
 منه ما قرأت على الزهري ومنه ما سمعت ومنه ما وجدت في كتاب ولست
 افصل ذا من ذا قال يحيى : وكان قدم علينا فكان يقول : حدثنا الزهري
 حدثنا الزهري^(١٠١) قال الحاكم : ومن هذه الطبقة جماعة من المحدثين
 المتقدمين والمتأخرين^(١٠٢) .

وجعل الجنس السادس والاخير - قوما رووا عن شيوخ لم يروهم قط
 ولم يسمعوا منهم انما قالوا : قال فلان فحمل ذلك عنهم على السماع وليس
 عندهم عنهم سماع عال ولا نازل ومثل لهذا الجنس بجماعة منهم ، اسحاق
 ابن راشد . فروي عن اشرس انه قال : قدم علينا محمد بن اسحاق فكان
 يحدثنا عن اسحاق بن راشد فقدم علينا اسحاق بن راشد فجعل يقول :
 ثنا الزهري وثنا الزهري قال فقلت له : اين لقيت ابن شهاب ؟ قال : لم آلقه
 مررت ببیت المقدس فوجدت كتابا له ثم^(١٠٣) .

هذا وقسمهم ابن حجر في طبقاته الى خمس مراتب .
 فجعل المرتبة الاولى - من كان التدليس منهم نادرا كأبي نعیم
 الاصهاني صاحب التصانيف الكثيرة منها حلية الاولياء .
 وايوب السخيتاني وعمرو بن دينار وهشام بن عروة بن الزبير
 ويزيد بن هارون الواسطي احد الاعلام من اتباع التابعين روى عنه انه قال :
 ما دلت الا في حديث واحد^(١٠٤) .

(١٠١) الحاكم - معرفة علوم الحديث ١٠٨ ويحيى المذكور هنا هو يحيى بن
 سعيد القطان .

(١٠٢) الحاكم - معرفة علوم الحديث ١٠٩ .

(١٠٣) الحاكم معرفة علوم الحديث ١١٠ .

(١٠٤) ابن حجر - طبقات المدلسين ٧ .

وجعل المرتبة الثانية - من كان تدليسه قليلا بالنسبة لما روى مع امامته وجلالته ومثل له بجماعة منهم ، ابراهيم بن يزيد النخعي والحسن البصري وسعيد بن ابي عروبة وسفيان الثوري وسفيان بن عينة وغيرهم من المقلين من التدليس .

وجعل الثالثة - من اكثر منه غير متقيد بالثقات ومثل له ، بابن جريج وقادة وغيرهما .

والمرتبة الرابعة - من اكثر تدليسه عن الضعفاء والمجاهيل .
وجعل الخامسة والاخيرة - من انضم اليه ضعف بأمر آخر .
هذا ومما تجدر الاشارة اليه هو ان الملاحظ لهذين التقسيمين يجد انهما وان استهدفا موضوعا واحدا الا وهو ، تقسيم المدلسين فانهما اخلفا كما وكيفا ، اما كما - ففي حين اقتصر ابن حجر في تقسيمه للمدلسين على خمس مراتب نرى الحاكم قد تجاوز في تقسيمه لهم الى ست مراتب او ستة اجناس .

واما كيف - ففي حين اعتبر ابن حجر في تقسيمه لهم وترتيبه اياهم ، القوة والضعف والكثرة والقلّة مطلقا او نسبيا .
فان الحاكم اضاف الى تلك الاعتبارات اعتبارات اخرى كما هو واضح من تقسيمه ومن ذلك جملة لمن غير الاسماء والكنى جنسا مستقلا بذاته كما هي الحال في الجنس الرابع من اجناسه .

في حين قسم ابن حجر المدلسين فقال : والمدلسون خمس مراتب فان الحاكم قال : فالتدليس عندنا على ستة اجناس^(١٠٥) ولم يقل المدلسون عندنا الى ستة اجناس مما اشكل على البعض ففهم ان الحاكم يريد بهذا التقسيم تقسيم التدليس لا تقسيم المدلسين او انه يخلط بينهما وقد ساعد على هذا

(١٠٥) الحاكم - معرفة علوم الحديث ١٠٣ .

الفهم اكتفاء الحاكم في كتابه^(١٠٦) بهذا التقسيم وعدم ذكره تقسيما آخر الى جانبه •

ولعل مما يشير الى ذلك الفهم ما قاله السيوطي في معرض كلامه على اقسام التدليس حيث قال : وقسمه الحاكم على ستة اقسام^(١٠٧) يعني قسم التدليس على ستة اقسام بينما الواقع هو انه اراد به تقسيم المدلسين لا تقسيم التدليس يشهد لذلك قوله عند بيانه للقسم الاول او ما يسميه بالجنس الاول: فمن المدلسين من دلس وقوله عند الجنس الثاني من اجناسه : من المدلسين قوم يدلسون الحديث وهكذا •

ولا يشكل على هذا قوله في الجنس الثالث : من التدليس قوم دلسوا على اقوام • لان هذا القول مفسر بقوله : قوم دلسوا على اقوام مجهولين لا يدري من هم الخ •

ولا قوله في الجنس السادس : من التدليس • لانه مفسر ايضا • بقوله : قوم رووا عن شيوخ لم يروهم قط ولم يسمعوا منهم الخ^(١٠٨) •

« تدليس الاسناد وتدليس المتن »

ما تقدم الكلام فيه كله من قبيل تدليس الاسناد سواء منه ما كان سقطا وهو ما يسمى بتدليس الاسناد ، او ما كان تغييرا لاسم راو او كنيته او لقبه وهو ما يسمى بتدليس الشيوخ وسمى بتدليس الاسناد لان الكلام فيه يتعلق بالاسناد وحده من الناحيتين المذكورتين اعلاه وهما السقط والتغيير اما تدليس المتن فليس محله هنا لانه ليس من موضوعنا بل هو موضوع مستقل له عنوانه الخاص به الا وهو « المدرج »^(١٠٩) وهو عند المحدثين اقسام

(١٠٦) كتابه هو - معرفة علوم الحديث •

(١٠٧) الحاكم - معرفة علوم الحديث ١٠٣ •

(١٠٨) الحاكم - معرفة علوم الحديث ١٠٥ - ١٠٩ •

(١٠٩) المدرج - بضم الميم واسكان الدال وفتح الراء •

- احدها - مدرج في حديث النبي صلى الله عليه وسلم .
- وثانيها - ان يكون عنده متنان باسنادين فيرويهما باحدهما .
- وثالثها - ان يسمع حديثا من جماعة مختلفين في اسناده او منه فيرويه عنهم باتفاق وهو حرام بجميع اقسامه .
- قال النووي : وكله حرام^(١١٠) كما انه يعتبر جرحا لمن عرف به .
- قال ابن السبكي : اما مدلس المتون فمجرورح لايقاعه غيره في الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم^(١١١) .
- بينما لا يعتبر تدليس الاسناد بقسميه جرحا لمن عرف به الا اذا كان الحامل عليه اخفاء ضعف الضعيف كما اسلفنا او انضم اليه عامل ضعف .

« تدليس البلاد »

- ومما جرى ذكره على السنة المحدثين ، تدليس البلاد ، وهو ان يقول العراقي مثلا : حدثني فلان بالقاهرة موهما انه يريد القاهرة عاصمة مصر وهو يريد حيا من احياء مدينة بغداد معروف بهذا الاسم .
- او يقول مثلا : حدثني فلان بالاسكندرية موهما اسكندرية مصر وهو يريد مدينة عراقية معروفة بهذا الاسم او ان يقول المصري مثلا : حدثني فلان بالعراق وهو يريد موحدا بأخميم^(١١٢) او يقول : حدثني بزيد موهما بزيد اليمن وهو يريد موحدا بقوص^(١١٣) او بزقاق حلب موهما بمدينة حلب المدينة السورية الشهيرة وهو يريد موحدا بالقاهرة عرف بهذا الاسم ، او حدثني بما وراء النهر موهما دجلة وهو يريد نهر النيل .

(١١٠) النووي - التقريب بشرح السيوطي ٢٧٤/١ .
 (١١١) ابن السبكي - جمع الجوامع بشرح المحلي ١٦٥/٢ .
 (١١٢) أخميم - مركز باحدى محافظات مصر .
 (١١٣) قوص - مركز باحدى محافظات مصر ايضا .

قال السخاوي : وهو اخف من غيره لكنه لا يخلو عن كراهة وان كان صحيحا في نفس الامر لايهامه الكذب بالرحلة والتشبع بما لم يعط .

وبهذا نأتي الى نهاية بحثنا الذي عرضنا فيه لموضوع هام من موضوعات علوم الحديث الا وهو - التدليس وحكمه عند المحدثين - والذي وقفنا من خلاله وبجلاء على ماهية التدليس ونشأته واقسامه واركانه وحكمه عند المحدثين ، كما بينا وجوه الفرق بينه وبين الارسال الخفي وغير ذلك مما يتعلق به من قريب او بعيد مما اظهر لنا وبوضوح ، ان التدليس ليس جرحا ولا ترد به رواية من عرّف به الا اذا كان الغرض الحامل عليه اخفاء ضعف راو ضعيف باسقاطه او تغيير اسمه او انضم اليه سبب قاذح في عدالة من اتصف به فانه يكون حينئذ مجرّواً مزدوّداً الرواية لذلك لا لاتصافه بالتدليس ومحمد والله اعلم .



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامي

« مراجع البحث »

- ١ - اختصار علوم الحديث - للحافظ ابن كثير . مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح واولاده بميدان الازهر بمصر .
- ٢ - تدريب الراوي - لجلال الدين عبدالرحمن السيوطي . دار الكتب الحديثة شارع الجمهورية بعابدين بمصر .
- ٣ - تذكرة الحفاظ - لشمس الدين الذهبي / دار احياء التراث العربي - بيروت .
- ٤ - التقريب - للامام النووي - دار الكتب الحديثة / شارع الجمهورية بعابدين بمصر .
- ٥ - تهذيب التهذيب - للامام ابن حجر العسقلاني / دار صادر/ بيروت .
- ٦ - جمع الجوامع - للامام تاج الدين ابن السبكي . مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر .
- ٧ - الجامع الصغير - للامام جلال الدين السيوطي . مطبعة مصطفى الحلبي .
- ٨ - طبقات المدلسين - للامام ابن حجر . المطبعة الحسينية المصرية .
- ٩ - علوم الحديث - للامام ابي عمرو عثمان بن الصلاح . المكتبة العلمية بالمدينة المنورة .
- ١٠ - فتح المغيث - للامام شمس الدين محمد بن عبدالرحمن السخاوي . مطبعة العاصمة الفلكي/ القاهرة .
- ١١ - القاموس المحيط - الفيروزآبادي/ مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر .
- ١٢ - الكفاية في علم الرواية - للخطيب البغدادي - مطبعة السعادة في مصر .
- ١٣ - مختار الصحاح - للامام محمد بن ابي بكر الرازي . المطبعة الاميرية بالقاهرة .
- ١٤ - المصباح المنير - للامام احمد بن محمد بن علي الفيومي . المطبعة الاميرية ببولاق/ مصر .
- ١٥ - معرفة علوم الحديث - للامام الحاكم ابي عبدالله النيسابوري . مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة .
- ١٦ - المعرفة والتاريخ - للامام يعقوب بن سفيان الفسوي - تحقيق الدكتور اكرم العمري مطبعة الارشاد/ بغداد .
- ١٧ - نخبة الفكر وشرحها المسمى بنزهة النظر . للامام احمد بن حجر . مطبعة البيان - بيروت - نشر المكتبة العلمية في المدينة المنورة .

الآثار يون والتاريخ الاقتصادي

الاستاذ الدكتور

حسام الدين قوام الدين

كلية الآداب

جامعة بغداد

«الآثاريون والتاريخ الاقتصادي :

تولى ديوان الخراج في الدولة العربية الاسلامية خلال العصر العباسي الاول مسؤولية الاشراف على توزيع مياه الري على المناطق الزراعية التي تحتاج اليها بشكل يحقق عدالة التوزيع من جهة ويضمن مصلحة المواطنين وبيت المال من جهة اخرى • على ان طبيعة هذا العمل ، والخبرة المطلوبة في تصميم وانشاء مشاريع الارواء الزراعي كتصميم وتنفيذ حفر القنوات وانشاء السدود والنواظم - قد استلزم تشغيل عدد كبير من ذوي الخبرة والاختصاص في مثل تلك الاعمال • وهكذا فان عدد الخبراء في مختلف هذه الاختصاصات قد ادى الى تضخم عدد العاملين في هذا الديوان • كانت الاراضي المزروعة تسقى باحدى طريقتين :

«ولاهما :

السقي المباشر الذي لا يحتاج الى اكثر من توجيه المياه الى الحقول « السقي السيح »^(١) حين يكون مستوى مياه مصدر الارواء اعلى قليلا من مستوى الحقل •

«وثانيتها :

السقي بالواسطة ، حين يكون منسوب مياه مصدر الارواء اوطأ من مستوى الحقل حيث يتطلب الامر استعمال الوسائل الصناعية وتوجيه طاقة معينة لرفع المياه الى حيث يستفاد منه في تحقيق الارواء ، وهو ما يعرف بـ « السقي بالسانية والدالية »^(٢) ويبدو ان طريقة السقي « سيحا »

(١) ابو يوسف - كتاب الخراج - ص ٢٩ •

(٢) المصدر السابق ص ٢٩ - ٣٠ •

كانت شائعة الاستعمال في مناطق مختلفة من سواد العراق غير ان المصادر لا تعطى بشكل دقيق حدود تلك المناطق^(٣) وفي مقابل ذلك قدم لنا البوزجاني قائمة طريفة باسماء « المكائن » التي شاع استعمالها لغرض رفع المياه من الأنهار والقنوات والابار الى الحقول المعتمد عليها في الارواء^(٤) فقد ذكر « النواعير » المسحرات « الدائرة » و « الدواليب » و « الدوالي » و « الشواذيف » و « البكرات » كما اعطى وصفاً دقيقاً لكل من هذه الاجهزة و اضافياً وطريقة عملها وطاقاتها في رفع الماء ومساحة الحقل الذي يمكن ان يزرع اعتماداً على كل صنف^(٥) ولم ينفرد البوزجاني في الإشارة الى المناطق التي شاع استعمال كل من هذه الوسائل فيها^(٦) .

غير ان هذا النمط التقليدي في تصنيف عمليات السقي وسكوت المصادر التاريخية عن اعطاء تفصيلات عن وسائل السيطرة على مناسيب المياه في الأنهار والقنوات ينبغي الا يتخذ دليلاً على انعدام الارواء الصناعي او على انعدام الخبرة وعدم حصول التطور في تلك الحقبة ولعل من المناسب ان نشير هنا الى دور الأتاريين في الكشف عن حقائق في غاية الاهمية عن هذه المسائل الحيوية بالنسبة للحياة الاقتصادية وتاريخ التطور العلمي .

-
- (٣) الخطيب البغدادي ج ١ ص ٥٩ .
(٤) البوزجاني - الحاوي ورقة ١٦٤ أ وانظر ايضاً .
الدوري - تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري ص ٥٥١ - ٥٥٢ .
(٥) البوزجاني - الاوراق ١٦٤ أ ، و ١٦٥ ب .
(٦) انظر مثلاً ابن رسته - الاعلاق ص ١٦٣ ، وابن الجوزي - تلبيس ابليس ص ٢٠٤ مناقب بغداد ص ٢٧ ، الخطيب ، تاريخ بغداد ج ١ ص ١٠٦ - ٧ ، الثعالبي يتيمة الدهر ج ٢ ص ١٢ ، التنوخي - نشوוא المعاصرة ج ٨ ص ١٣٩ ، سمهراب ، ص ١٣٧ .

فقد قام عدد من الآثاريين العراقيين في مديرية الآثار القديمة العامة في الطرق بالتعاون مع وفد من العلماء من قسم الدراسات الشرقية بجامعة شيكاغو بدراسة حقلية لموقع في قناة النهروان شرق دجلة في حوض نهر دياالى الحالية وتوصلوا الى الكشف عن ان الموقع هو عبارة عن بقايا واحد من السدود التي اشارت المصادر اليه باسم الشاذروان الاسفل والذي كان قد شيد لغرض تنظيم مناسيب المياه في النهروان والفروع التي ترفد منه ان السد لم ترد عنه اية معلومات في المرصاد الاسلامية المعاصرة والتالية باستثناء ما ذكر عن تسميته وعن انه احد ثلاثة سدود متشابهة وكان من الممكن ان تبقى المعلومات التي كشف الآثاريون النقاب عنها في الظلام رغم اهميتها الكبيرة في توضيح كثير من الامور المتعلقة بتصميم السد وتركيبه وكيفية العمل فيه . ولقد تجسد في ما انجزته البعثة الآثارية من نتائج تقديم صورة واضحة المعالم عن المستوى الرفيع الذي وصلت اليه خبرات مهندس هذه السدود التي هي نتاج خبرة موروثية تمتد مع تاريخ المنطقة الى اعماق التاريخ .

لقد كشف الآثاريون في موقع الشاذروان الاسفل عن اثار سد كبير كان ينظم عملية ارواء منطقة النهروان جميعها . ولم تتوافر في المصادر الاسلامية معلومات عن ذلك السد ، اللهم الا اسمه (الشاذروان الاسفل) وهذا السد استادا الى اقوال الجغرافيين العرب - هو واحد من ثلاثة سدود ، اوطأ كان في منطقة صدر القاطول الاعلى الى الشرق من سامراء . اما الثاني في الترتيب ، ويدعى السد الاعلى « الشاذروان الاعلى » على مسافة قليلة الى الجنوب من مدينة النهروان ، ويمكن - في الوقت الحالي - رصده بالتصوير الجوي بالقرب من ابي الحرج ، اما السد الثالث فهو ما نتحدث عنه عند القنطرة . والسد الاخير بما تبقى منه حتى اليوم ، يشير

الى الخبرة والمقدرة الفائقتين في مجال هندسة الري ، تلك الخبرة التي
اشتهر بها العراق منذ ما يزيد على ثلاثة آلاف عام قبل الميلاد •

ولقد اسفرت ستة اسابيع من التنقيبات التي اجرتها بعثة الآثاريين عند
القنطرة ، عن آثار تمثل نوعين من الانشاءات اولها سد سابق ، وثانيهما
متأخر يعود الى العصر الاسلامي • لقد بني السدان في منطقة واحدة غير
ان كلا منهما تتميز عن الآخر من ناحية الموقع ومواد البناء المستعملة ويرجع
السد الاموي ، - على الأرجح - الى اوائل القرن الثامن الميلادي عندما استقر
المسلمون في منطقة « اسكاف بني الخيد » القريبة من المكان • اما السد
الاقدم فقد قدر الآثاريون ان انشاءه يعود الى نهاية العصر الساساني ، ويبدو
انه كان الانشاء الاول من نوعه في المنطقة ، حيث لم يعثر على انشاءات
مماثلة في عهود ساسانية او بارتية سابقة ولعل من المناسب ان نتعرف على
السد الاسلامي اولاً ، حيث انه اكثر احتفاظاً بملامحه ، قبل ان نستعرض
ملامح السد الساساني الذي انشأ في مرحلة سابقة •

تركز اهمية السد الاسلامي في رفع منسوب المياه امامه الى مستوى
ثلاثة امتار تقريباً فوق مستوى المياه خلفه • وقد ادى ذلك الى تسهيل
تغذية احدى عشرة قناة فرعية تفرع من النهر وان شمال موقع السد •
يتكون السد في شكله النهائي الكامل من الاجزاء التالية وكلها مبنية من
الطابوق الاصم الملتصق بمونه من خليط الجير والتبن •

- ١ - جسم السد وهو مشيد فوق قاعدة متدرجة كما انه مبني من الاجر •
- ٢ - جانبي السد •
- ٣ - ضفتان اماميتان •
- ٤ - حائط فاصل على البحيرة خلف السد •

٥ - ناظران - احدهما على الضفة اليمنى للنهر وان ، والاخر على اليسار وعلى مسافة قصيرة شمال السد .

وجسم السد عبارة عن حاجز اصم عرضه ٣٧ر٦٥ مترا وعمقه ٣٠ر٠٠ مترا وهو متدرج عند دعائمه الوسطى - ومغطى بطبقة من الاسمنت بسمك ٢٠ سنتمترا وهي خليط من الجير والحصى وحجر الجير وقطع صغيرة من الحجارة . وتوجد بجسم السد اربعة شقوق لتجميع الطمي اثنان منها على كل جانب من دعامة مركزية والسطح العلوي لكل من هذه الدعائم في مستوى افقي لمسافة عشرة امتار في عمق السد ، ثم تتساقط في ميل بدرجة ١ : ٩ لمسافة العشرين مترا الباقية .

والشقوق الاربعة مفتوحة عند قمة السد ، وارتفاع كل شق ٢ر٢٨ متراً وعرضه ٩٠ سم ، وارضية كل منها مبطنة بطبقة من الاسمنت سمكها ١٠ سم .

ولقد وجد ان السطح الخرساني للسد يرتفع بمقدار ٨ر٤ مترا فوق اساسات السد ، وحوالي ٦ر٨٥ مترا عن مستوى ارض النهر وان التي تقع شمالي السد . وقد قيست المناسيب عند بعض فتحات القنوات الفرعية شمالي السد ، ووجد ان هذه القنوات ما كان لينساب فيها الماء بكفاءة الا اذا كان مستوى المياه امام السد يرتفع عن مستوى جسم السد نفسه بمترا واحد تقريبا ، وعلى افتراض ان هذا المستوى هو المستوى العادي للمياه فان عمق المياه امام السد لان انه كان حوالي ٧ر٥٠ مترا في العصور الاسلامية الاولى .

اما جانبا السد فكانا على ارتفاع يسمح لهما باحتواء المياه حتى عند

الفيضان العالي وارتفاع ليس معروفا على وجه الدقة ، ولو أن أقصى ارتفاع للجزء الباقي من الجانب الايمن يزيد ٢٨٥ مترا على ارتفاع جسم السد •
ويبدو ان الجانب الايمن - الذى كان يستخدم كذلك كجدار امام مياه البحيرة كان بناؤه اشد قوة من الجانب الايسر •

وكان يركز على الاجين من كلا جانبيه ومبنى على منصة بارتفاع جسم السد نفسه وتلك المنصة ترتكز بدورها على قاعدة اساسية ممتدة لحوالي اربعة امتار في البحيرة •

اما الجانب الايسر فكان مشيدا على اساس بسيط متدرج يضيق بارتفاع الجدار •

اما الضفتان الواقعتان (الجسرين) فهما امتداد كل جانب مد جانبي السد حتى الضفة التى تليه ، وتمتد الضفة اليسرى لتصبح بالتقريب متعامدة على الجانب الايسر ، وتنتهى عند برج مثبت في الارض • ويمتد الجسر الايمن مع النهران لمسافة ٢٧ مترا - ثم ينحني رغبا ويستمر لحوالي ٤٦ مترا • ويقوم الجزء الاول منه كجسر للوقاية ، وكحاجز يفضل البحيرة ، اما الجزء الاخير فيعمل كحائط امام البحيرة فقط •

وهناك الحائط الحاجز امام البحيرة الذى كان يحمى السد من التآكل والهدم الناجم عن الموج ، كما انه يمنع من انجراف السد ببناء البحيرة من الخلف وطول هذا الحائط على الجانب الايسر ١٤٠ مترا ، وهو مدعم ببرجين احدهما عند انحاء الجدار والاخر عند امتداده ، ويتراوح عرض الجدار بين ثلاثة وثمانية امتار •

ولقد اظهرت حفرة تجريبية بين البرجين ان واجهة الجدار الحاجز

تتدرج في الاتساع الى العمق في سبع درجات عرض كل منها ٢٠ مستمترا وارتفاعها يتراوح بين ٦٠ و ١٢٥ سم . والارتفاع الكلى للجدار ٨٠١ متر بما في ذلك الاساس البالغ ١٥٥ مترا وبينما اظهر التنقيب ان هذا الجدار مشيد من آجر مقاييسه ٢٦ - ٢٤ سم فان آثار جدار آخر ظهرت تحت طبقة من الرمل سمكها ٤٠ سم قد بنيت من اجر ابعاده ٣١ - ٢٨ سم وهذه تشير الى وجود جدار حماية قديم يعود الى ايام المرحلة الاولى من السد الاسلامى .

وهناك ناظران ، واحد على كل ضفة من مجرى النهر وان وعلى بعد حوالى ١٤٠ مترا شمال السد ، ووظيفة الناظرين تأمين السد والجانبين بالتخفيف عنهما اثناء الفيضان بتنظيم تصريف المياه ويوجد كل ناظر على قاع قنوات صغيرة جانبية على شكل حذوة الفرس متفرعة من النهر وان ومبنية بالحجارة . اما البوابات فكانت مغطاة باقواس من الحجارة . والقوس على الناظر في الجسر الايسر مذهب ومبنى من حجارة مقاييسها ٢٧ - ٢٨ سم يعود تاريخها الى القرن التاسع الميلادى . اما القوس على الناظر الايمن فاقدم ، وهو دائري ومبنى من آجر مقاييسه (٣١ - ٣٤ سم) ، ولا يتجاوز تاريخ انشاءه القرن الثامن الميلادى والارتفاع من ارض البوابة الى بوابة القوس (٥٥ متر) وارضية هذا الناظر تقع اسفل الخرسانى للسد مسافة ٣٦٠ مترا ، واسفل ارضه الشقوق بمسافة ١٣٠ مترا وعرض الناظر عند الارض حوالى (١٦٠ مترا) ، وعند بداية الاقواس او العقود (٢٠) مترا . اما الناظر الايسر فهو اوسع قليلا اذ يبلغ عرضه (١٩٨) مترا عند القاع = (٢٣٠) مترا عند بداية القوس . ويرتفع مستوى ارضيته (٢٨) سم عن ارضية الناظر الايمن ، وارتفاعه الكلى من الارض الى قاع القوس يبلغ (٥٠٩) مترا .

وفي اعلى جدار كل من الناظرين صف من الفتحات صممت لغرض ادخال قصبان خشبية تستخدم في تحريك البوابات التي تسيطر على الفتحات حسب متطلبات امرار المياه منها .

اما السد الساساني

فقد وجدت بقاياها خلف السد الاسلامي مباشرة وهذا السد مبنى من حجارة اكبر حجما ابعادها ٣٥ - ٣٨ سم وملتصقة باسمنت من الجير النقي . وبحكم وضع السد الساساني خلف السد الاسلامي مباشرة فلا شك في ان بقايا الاول ساهمت في تقليل تأثير التآكل الناجم عن اندفاع المياه سريعا فوق السد الاسلامي .

والاجزاء التي تم اكتشافها من السد الساساني هي كما يلي :-

١ - حائط طوله ٣٠٠ متر ، ارتفاعه ٧٢٠ مترا ، وعرضه ٥٢٥ مترا ومكانه يبعد نحو اى عشرة امتار الى الشرق من الجانب الايمن للسد الاسلامي .

٢ - اجزاء متناثرة من حوائط على اعماق كبيرة خلف السد الاسلامي .

٣ - جزء كبير من حائط مائل تجاه الشرق ومغطى جزئيا باساسات الجانب الايمن للسد الاسلامي . ويظهر هذا الجزء جانب وارضية شق مشابه من ناحية التعميم والاتجاه للشقوق المكشفة للسد الاسلامي ، وهذا يظهر تشابها ، وان لم يكن تطابقا في طريقة البناء .

وارضية الشقوق في السد الساساني تقع اسفل الارضية المنظرة لها في السد الاسلامي بمقدار ٣١٦ مترا .

ولعل من الصعب تحديد تاريخ انشاء السد الساساني بشكل دقيق ،
وان كان من المحتمل ان انشاءه تم ضمن مشروع القاطول الاعلى الكسروي
في العصر الساساني المتأخر •

ان هذه المكتشفات الأثرية تمثل اضافة علمية جادة الى المعرفة
الانسانية وهي بلا شك تقدم عوناً ودعماً أساسياً للمشتغلين في مجال التاريخ
بشكل عام والدراسات التاريخية الاقتصادية بوجه خاص ، اذ انها تقدم
ما عجزت المصادر التقليدية عن تقديمه من معلومات تتعلق بتطور الارواء
ووسائل توزيع المياه والخبرة الفنية وكفاءة وطاقاة السدود والمستوى العام
للتطور العلمي والمعماري وذلك لعمر الحق فضل كبير للآثاريين في نطاق
هذه الدراسات •



تطور المفاهيم والمقاييس النقدية من الجاهلية الى القرن الثاني الهجري

بقلم : الدكتور حكمت علي
استاذ مشارك - قسم اللغة العربية
كلية الآداب - جامعة بغداد

١ - في الجاهلية :

من الباحثين من يرى ان ما وصل الينا من شعر ناضج للعرب الجاهليين لم يكن له أن يكون على هذه الدرجة من الرقي والاتقان لو لم يتيسر له من النقد ما يقومه ويبين اخطاءه ومعايبه عبر عصر طويل بين ابتداء الشعر العربي بالحدا الذي يعتبر نقطة البداية في صناعة الشعر ، وبين القصيدة الجاهلية على ما وصلت اليه من اكتمال في أواخر العصر الجاهلي^(١) .

على انه لم يصلنا اي نص يدل على وجود للنقد ملازم للنشأة الاولى للشعر العربي وانما هو تخمين واقراض تساعد عليه طبيعة الادب والنقد ويساعد عليه ما نعرفه من نشأة النقد عند اليونان ، ومما وصلنا من آراء نقدية لكبار الشعراء الجاهليين .

ففي اسواق العرب كانت تعقد الكثير من المجالس الادبية يتطارع فيها الشعراء الشعر ويتناقدونه ، ويصدر بعضهم حكمه الادبي على شعر بعض حتى تجمعت لدينا من اخبار هذه الاسواق مجموعة من الاحكام النقدية تعتبر البداية المعلومة المسجلة لنشأة النقد الادبي في الجاهلية .

(١) انظر طه احمد ابراهيم : تاريخ النقد الادبي عند العرب من العصر الجاهلي الى القرن الرابع الهجري (دار الحكمة بيروت - بدون تاريخ) ص ١١ .

فمن تلك الاخبار ما يروون عن النابغة الذبياني من انه كان من ابرز نقاد الشعر وانه كانت تضرب له قبة حمراء من جلد ، في سوق عكاظ ، فنأيه الشعراء لتعرض عليه ما عندها من شعر وتسمع الى رأيه فيه وحكمه عليه ، ويقال انه مرة في مجلس من هذه المجالس الادبية فضل الاعشى والخنساء على غيرهما من الشعراء ، وكان بين من انشده حسان بن ثابت^(٢) .

ولقد غابت العرب على النابغة الذبياني وبشر بن أبي خازم ما في شعرهما من الاقواء وهو اختلاف حركة الروى في ابيات القصيدة ، ويقال انه لم يكن احد يجرؤ على مصارحة النابغة بهذا العيب فلجأوا الى اسماعه غناء لبيتين من شعره فيهما اقواء هما قوله^(٣) :

أمن آل مية رائح او مقتدي عجلانَ ذا زاد وغير مزود
زعم البوارحُ ان رحلتنا غداً وبذاك حدثنا الغرابُ الاسود
فقبينه الى أن هذا نقص معيب في الشعر فغير الشطر الاخير الى قوله :
وبذاك تنعاب الغرابِ الاسودِ

ولم يعد الى مثله تحقيقاً كما يتوزع علومى
وروى أن طرفة بن العبد حينما سمع المتلمس يقول^(٤) :
وقد اتناسى الهم عند احتضاره بناج عليه الصيعرية مكدم
قال طرفة منتقداً : « استنوق الجمل » ، لان الصيعرية سمة تكون في
عنق الناقة وليس في عنق الجمل .

-
- (٢) الاغانى (ط . دار الكتب) ٣٤٠ / ٩ .
(٣) ابن سلام : ٥٥ - ٥٦ والمرزباني : الموشح (المطبعة السلفية - القاهرة ١٣٨٥) ص ٣٦ - ٣٧ .
(٤) العقد ٣٥٩ / ٥ ، والناجي : السريع في سيره ، ومكدم : من الكدمة وهي الوشم ، اى عليه وشم .

كما اخذوا على المتلمس ايضا انه يأتي بما ليس طيعيا ولا معقولا في قوله^(٥) :

أحارثُ أَنَا لو تُسَاطُ دماؤنا تزايلن حتى لا يمَسَّ دمٌ دما
وقالوا هذا من الكذب المحال •

وفي مجلس شراب اجتمع بعض شعراء تميم وكان بينهم الزبرقان ابن بدر المخبل السعدي وعبد بن الطيب وعمرو بن الاهتم ، فتذاكروا الاربعة شعرهم ثم احتكموا الى ربيعة بن حذار الاسدي ليحكم بينهم ، فقال : اما عمرو فشعره برود يمنية تطوى وتتشرب ، وأما انت يا زبرقان فكأنك رجل اتى جزورا قد نحرت فأخذ من اطايها ، وخلطه بنير ذلك ، او قال له في رواية اخرى : شعرك كلحم لم ينضج فيؤكل ، ولا ترك نيتا فينتفع به ، وأما انت يا مخبل فشعرك شهب من الله يلقيها على من يشاء من عباده ، وأما انت يا عبدة فشعرك كمزادة احكم خرزها فليس يقطر منها نسي^(٦) •

ويروى عن حماد الراوية ان العرب كانت تعرض شعرها على قريش فما قبلته منها كان مقبولا وما ردتها كان مردودا • فقدم عليهم علقمة بن عبدة فأنشدهم قصيدته التي يقول فيها :

هل علمت وما استودعت مكموم أم حبلها ان نأتك اليوم مصروم
فقالوا : هذه سمط الدهر • ثم عاد اليهم العام التالي فأنشدهم :
طحا بك قلب في الحسان طروب بعيد الشباب عصر حان مشيب
فقالوا : هانان سمطا الدهر^(٧) •

(٥) نفس المصدر • وتساط تخطط ، والتزايل : التباين •

(٦) الأغاني (ط بولاق ١٢٨٥ هـ) ٤٤/١٢ و (ط الهيئة المصرية العامة للكتاب) ٢٠٣/٢١ مع بعض الاختلاف •

(٧) الاغاني (ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣) ٢٠١/٢١ •

ويروى ان عمرو بن الحارث الاعرج الفسائي فضّل حسانا على
النابعة وعلى علقمة بن عبدة وكانا حاضرين معه ، واثني على لامية حسان
التي يقول فيها^(٨) :

لله در عصابة نادمتهم يوما بجلق في الزمان الاول
ودعاها البتارة التي بثر المدايح • فهو حكم مطلق وذوقي لا يستند
الى اسباب ولا يحاول التعليل •

ولقد حكموا على قصيدة سويد بن ابي كاهل التي مطلعها^(٩) :
بسطت رابعة الجبل لنا فوصلنا الجبل منها ما اتسع
بانها من احسن القصائد ، ودعواها اليتيمة •

ومما روي للجاهليين من نقد يتصل بالمعنى ، قصة تنازع امرئ القيس
وعلقمة بن عبدة في الشعر ايها اشعر ، فحكما أم جندب امرأة امرئ
القيس ، فقالت : « قولا شعرا تصفان فيه فرسيكما على قافية واحدة وروي
واحد ، فقال امرؤ القيس :

خليبي مرّا بي على ام جندب نقص لبانات الفؤاد المذهب

وقال علقمة : *مركز تحقيق كاميون علوم ادبي*

ذهبت من الهجران في غير مذهب ولم يك حقا طول هذا التجنب
فانشدها جميعا القصيدتين ، فقالت لامرئ القيس : علقمة اشعر
منك • قال : وكيف ؟ قالت لانك قلت :

فللسوط الهوب وللحاق درة وللزجر منه وقع اخرج مذهب
فجهدت فرسك بسوطك في زجرك ومريته فاتعبته بساقك ، وقال
علقمة :

فادر كهن ثانيا من عنائه يمر كمرّ الرائح المتحلب

(٨) الاغاني (ط • دار الثقافة بيروت ١٩٥٨) ١٢٢/١٥ - ١٢٣ •

(٩) الاغاني (ط • دار الثقافة بيروت ١٩٥٨) ١٠١/١٣ •

فادرك فرسه ثانيا من عنانه لم يضربه بسوط ولم يتعبه « (١٠) .
والشيء الظاهر الواضح على هذا النقد الذي سقناه انه يستند في
احكامه على جزئيات تتعلق باطراد نغم في قافية من قصيدة ، او تتصل بمعنى
لفظة لم يعرف الشاعر كيف يستعملها على طريقة العرب ، فان تجاوز
الحكم هذه الجزئيات ، فالى حكم عام على قصيدة باكملها او على شعر
الشاعر كله دونما عناية بتعليل او بيان للتفاصيل التي تبرر الحكم (١١) .
ولكن هناك رواية تعزو للخنساء نقدا تعليليا فيه بعض التفصيل ، ويعزى
ايضا في رواية اخرى الى النابغة الذبياني حينما سمع النابغة او سمعت
الخنساء ، في عكاظ حسان بن ثابت ينشد (١٢) :

لنا الجففات الفر يلمعن بالضحي
واسيافنا يقطرن من نجدة دما
ولدنا بني العنقاء وابني محرق
فاكرم بنا خلا واكرم بنا ابنما

فقال له الخنساء : ضعفت افتخارك وأزرت في ثمانية مواضع .
فقال : وكيف ؟

قالت : قلت « لنا الجففات » والجففات ما دون العشر فقللت العدد ، ولو

-
- (١٠) المرزباني : الموشح (ط٠ المطبعة السفلية) ص ٢٦ - ٢٩ .
(١١) انظر ابن سلام / طبقات الشعراء ص ٤٥ وقد استمرت هذه الاحكام
العامة المطلقة دون تعليل الى العصر الاموي . وانظر : شوقي
ضيف : في النقد الادبي ص ٣٠ و ٣١ وانظر احكاما متشابهة لدى
محمود محمد شاكر شارح طبقات الشعراء هامش (١) ص ٤٤ .
(١٢) الاغانى (ط٠ دار الكتب) ٣٤٠/٩ والاغانى (ط٠ دار الثقافة)
٣٣٣/٩ والموشح (ط٠ دار نهضة مصر) ٨٢ - ٨٤ والعنقاء هو
تعلبة الجد البعيد للاوس والخزرج ، والمحرق هنا هو الحارث بن
جبله ملك الغساسنة المشهور في الجاهلية .

قلت « الجفان » لكان أكثر، وقلت « الغر » والغرة: الياض في الجبهة، ولو قلت « البيض » لكان أكثر اتساعاً، وقلت « يلمعن » واللمع شيء يأتي بعد شيء. ولو قلت « يشرقن » لكان أكثر لأن الاشراق ادوم من اللمعان، وقلت « بالضحي » ولو قلت « بالعشية » لكان ابلغ في المديح، لأن الضيف بالليل أكثر طروقاً، وقلت « اسيفنا » والاسيف دون المشرة، ولو قلت « سيوفنا » كان أكثر، وقلت « يقطرن » فدللت على قلة القتال، ولو قلت « يجرين » لكان أكثر لانصباب الدم، وقلت « دما » و « الدماء » أكثر من الدم، وفخرت بمن ولدت ولم تفخر بمن ولدك •

ويرى الأستاذ طه احمد ابراهيم ان هذه الرواية تأبأها طبيعة الاشياء لأن الجاهليين لم يكونوا يعرفون جمع التصحيح وجمع التكسير وجموع الكثرة وجموع القلة وهذا النقد يحتاج الى ذهن علمي يستطيع التفريق بين الدلالات البعيدة للالفاظ، ويرى لو ان روح هذا النقد كانت موجودة في الجاهلية لظهر اثرها في عصر البعثة النبوية حينما تحدى القرآن العرب بأن يتصدى العرب لنقد القرآن بنفس الروح، كما اننا لا نجد اثراً لهذا الاسلوب النقدي في العصر الاسلامي لا بين الادباء ولا بين النحويين واللغويين (١٣) •

في حين ان طه الحاجري يأبى انكارها لأن روح النقد فيها، وان يكن نقداً معللاً، روح بسيطة متواضعة مما لا ينبغي أن يشير كبير نسبة (١٤) •

(١٣) تاريخ النقد الادبي عند العرب ص ١٩ - ٢٠ وانظر ايضاً : رد طه

الحاجري عليه في كتابه : في تاريخ النقد ص ٤٢ - ٤٣ •

(١٤) طه الحاجري : في تاريخ النقد والمذاهب الادبية (الاسكندرية ١٩٥٣) ص ٣٨ •

٢ - في صدر الاسلام :

ضعفت الحاجة بين العرب المسلمين ، في صدر الاسلام ، الى الشعر لسببين : الاول محاربة الدين الجديد للعصية الجاهلية التي كانت تغذى الشعر وتذكّيه ، والثاني انبهار العرب بأساليب القرآن الكريم وبالبلاغة النبوية فصرفهم ذلك عن الاهتمام بالشعر الى العناية بالقرآن وحفظه والاهتمام بالخطابة لاستنهاض الهمم وتحريكها للجهاد .

على أن المشركين كانوا يلجأون الى الشعر لهجاء الرسول والمسلمين على طريقة الجاهليين، ويتخذون منه سلاحا نفسيا له خطره في المعركة التي كانت قائمة بينهم وبين الاسلام . لذلك تصدى لهم القرآن الكريم بقوله : « والشعراء يتبعهم الغاوون ألم تر أنهم في كل واد يهيمون وانهم يقولون ما لا يفعلون الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا واتصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون » (١٥) .

وواضح ان المقصودين في هذه الآية ، انما هم الشعراء الذين تصدوا للنبي وللمسلمين بالهجاء والاذى ، اما اولئك الذين آمنوا بالدين الجديد فانهم مستنون من الطعن الذي وجهته الآية الى الشعراء (١٦) . وبهذا فقد وضع الاسلام مقياسا اساسيا للحكم على الشعر هو المقياس الديني والاخلاقي واكد النبي ذلك بقوله : « انما الشعر كلام مؤلف فما وافق الحق منه فهو

(١٥) الشعراء : آية ٢٢٤ - ٢٢٧ .

(١٦) انظر : العملة : لابن رشيق (مطبعة السعادة بمصر ١٩٥٥) ٣١/١
وجرجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية (ط٠ دار الهلال ١٩٥٧)
ويحيى الجبوري : الاسلام والشعر (ط٠ الارشاد) ١٩٦٤ ص ٤٢
وشعر المخضرمين واثر الاسلام فيه بغداد ١٩٦٤ ص ٣٩-٤٥
وعناد غزوان : « موقف القرآن الكريم من الشعر العربي » في مجلة ٢٢٢-٢١٩ الاستاذ المجلد ١٥/ ١٩٦٨ ص ١٣٠-١٣١ وسامي مكي العاني : دراسات في الادب الاسلامي (مط٠ المعارف بغداد ١٩٦٨) ص ٢٠ - ٢٦ .

حسن ، وما لم يوافق الحق منه فلا خير فيه ، (١٧) .
 وإلى جانب هذا المقياس فلقد اعلی الرسول من قيمة الشعر بقوله :
 « أن من الشعر لحكمة وإن من البيان لسحرا » .
 كما أنه أكد على أهمية الشعر الكبرى في حومة الصراع مع المشركين
 بقوله للانصار « ما يمنع الذين نصروا رسول الله بسلاحهم ان ينصروه
 بالسنتهم » ، وكان يرى للشعر تأثيراً مدمراً في نفوس الاعداء كما يرى
 من قوله عن شعراء المسلمين الذين كانوا يهاجون قريشا : « هؤلاء نفر
 (أي شعراء المسلمين) اشد على قريش من نضح النبل » (١٨) .
 وقال لخصان مرة : « اهجهم (يعني قريشا) فوالله لهجاؤك عليهم
 اشد من وقع السهام في غلس الظلام ... » (١٩) .
 وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه « من اتقد اهل زمانه للشعر
 وانقدهم فيه معرفة » (٢٠) .
 عن ابن عباس قال : « قال عمر بن الخطاب : ... هل تروي لشاعر
 الشعراء ؟ قلت : ومن هو ؟ قال : الذي يقول :
 ولو أن حمداً يخلدُ الناس أخلدوا
 ولكن يحمداً الناس ليس بمُخلدٍ
 قلت : ذاك زهير . قال فذاك شاعر الشعراء . قلت : وبم كان شاعر
 الشعراء ؟ قال : لانه كان لا يعاقل في الكلام وكان يتجنب وحشي الشعر ،
 ولم يسدح احداً الا بما فيه » (٢١) .

-
- (١٧) العمدة : ٢٧/١ .
 (١٨) العمدة : ٣١/١ .
 (١٩) العمدة : ٣١/١ .
 (٢٠) نفس المصدر ٣٣/١ .
 (٢١) الاغانى (دار الكتب) ٢٨٨/١٠ - ٢٩٠ وطبقات الشعراء لابن سلام

ومع ما يلاحظ من اطلاق للحكم النقدي ، الا أن عمر سلك مسلك التعليل والتبرير لهذا الحكم ووضع ثلاثة مقاييس لهذا التفضيل : الاول خلو الشعر من المغازلة اي التداخل في الكلام فيكون معقدا غامضا ، والثاني تطلبه لان يتجنب الشعر الكلام الوحشي الغريب ، والثالث صدق المضمون ، والصدق هنا كما هو واضح ، صدق اخلاقي مستمد من التوجيه الديني . ولعلي بن ابي طالب - رضي الله عنه - حكم نقدي فيه دقة كبيرة اذ قال : « لو ان الشعراء المتقدمين ضمهم زمان واحد ونصبت لهم راية فجزوا معا ، علمنا من السابق منهم ، واذ لم يكن فالذي لم يقل لرغبة ولا لرهبة ، فقل : ومن هو ؟ فقال : الكندي (يعني امرأ القيس) قيل ولم ؟ قال : لاني رأيت احسنهم نادرا ، واسبقهم بادرا » (٢٢) .

فهو يرى ان الحكم النقدي الدقيق ينبغي ان يضع من يحكم له أو عليه من الشعراء في ظروف متساوية مع غيره ليبين السابق ويصح الحكم ، اما وأن هذا غير ممكن ، فاللجوء عندئذ الى الحكم الذوقي على المقاييس الذاتية المستمدة من الخبرة الشخصية .

٣ - في العصر الأموي

يلاحظ الاستاذ احمد امين ان النقد الادبي ازدهر ، خلال العصر الأموي في ثلاث ثلاث هي : الحجاز ، والعراق ، والشام . وفيما عدا ذلك

(ط . دار المعارف) ٥٢ وانظر ايضا : الاغانى ١١/٤ - ٥ وطبقات الشعراء ص ٤٧ ففيه ما يؤكد هذه النظرة النقدية لدى عمر ، وان اضفى فيها صفة « اشعر العرب » على النابغة دونما تعليل لذلك . وانظر موقف عمر من الشعر : يحيى الجبوري « الشعر في عهد عمر ابن الخطاب » في مجلة كلية الشريعة ، العدد الثالث ١٩٦٦-١٩٦٧ ص ٢٤٦ - ٢٦٢ .

(٢٢) العملة ١/٤١ - ٤٢ .

من اليئات الاسلامية العربية ، فلم ينم فيها نقد ولا ادب في هذا العصر .
وحاول ان يعلل فذهب الى ان الشعر العربي في عهده الاول ، لم ينم
الا في ارضه ، في الجزيرة العربية ، اما ازدهاره في العراق والشام فلانهما
مجاوران للجزيرة العربية موطن الشعر . وفي رأي احمد امين ان العربي
اذا سكن ارضا تخالف طبيعتها طبيعة ارضه قل غناؤه بشعره ، كما حدث
في مصر والمغرب وخراسان وهذه الظاهرة ، في نظره ، جديرية
بالدرس (٢٣) .

والذي تراه هو ان العرب الذين استقروا في مصر والمغرب وخراسان ،
كانوا في شغل عن الادب بامور الفتح ومتطلبات الحرب فكانوا محتاجين
لجهود كبيرة لتثبيت الحكم والادارة العربية في هذه البلاد والمواطن
الجديدة ، اضافة الى انصرافهم الى نشر الدين الجديد في البلاد المفتوحة
وما يقتضيه ذلك من عناية بالعلوم الشرعية والقرآنية قبل الشعر والادب (٢٤) .
ثم ان الظروف الجديدة ما اتاحت للمهتمين بالادب ان يظهر بينهم رواة
لحفظ الشعر وروايته لانشغال الجميع بامور اهم واخطر ويمكن ان نضيف
الى ذلك ان التأليف الادبي الذي اتجه اول ما ظهر الى جمع الانتاج الادبي
المتداول شفاها وجمع اخباره وتسجيله في دفتي كتاب لم يكن ، في هذه
الفترة ، الا مبتدئا (٢٥) . ولم يكن من الطبيعي ان يظهر الا حيث الاستقرار

(٢٣) النقد الادبي ص ٤١٩ .

(٢٤) مما يؤيد هذا قول لبني حينما يسأله عمر بن الخطاب عما احدث

من الشعر في الاسلام : (قد ابدلني الله بالشعر سورة البقرة وآل

عمران) انظر ابن سلام : طبقات فحول الشعراء (ط . دار المعارف

٩٥٢) ص ١١٣ وابن قتيبة : الشعر والشعراء (ط الخانجي)

ص ٥١ وطه الحاجري : في تاريخ النقد ص ٢١ و ٤٧-٥٠ .

(٢٥) انظر : حكمة الأوسي : فصول في الادب الاندلسي ص ٤٣ والهامش

رقم (١٧) .

وحيث استتباب الحكم وذلك كان متوفرا في الشام والعراق والحجاز ، في هذا العصر ، فلما تم الاستقرار العربي في المواطن الجديدة ، بدأ الانتاج الأدبي ، شعرا ونثرا بالظهور •

النقد في الحجاز

ولقد كان للسياسة التي اتبعها الامويون في الحجاز تأثير كبير على اشاعة حياة الترف واللهو والغناء في المدينة ومكة • فاعدقت الاموال الطائلة على رجال العرب في الحجاز ، لابعادهم عن السياسة وشؤون الحكم ، فانصرفوا عنها الى حياة ناعمة لاهية يهددها الغناء ويعبر عنها شعر رفيق ناعم مثلها •

وظهر في مكة جماعة من المغنين ، وشاع بينهم التنافس في الغناء فكان في مكة ابن سريج شيخ المغنين ، وكان ينافسه مغن آخر هو الغريض • ولقد كان الذوق راقيا ، واعيا قدر الغناء مدركا لتأثيره العميق في النفوس حتى قال جرير في ابن سريج المغني^(٢٦) : « لله دركم يا اهل مكة • ما أعطيتم ! والله لو ان نازعا نزع اليكم ليقم بين اظهركم فيسمع هذا صباح مساء لكان اعظم الناس حظا ونصيبا فكيف ومع هذا بيت الله الحرام ، ووجوهكم الحسان ورقة الستكم ، وحسن شارتم وكثرة فوائدكم » • وقال الحارث بن خالد المخزومي في الغريض ، وفي قدر الغناء^(٢٧) : « يا غريض لو لم يكن في ولايتي مكة حظ الا أنت لكان حظا وافيا كافيا ، يا غريض : انما الدنيا زينة فأزين الزينة ما فرج النفس ولقد فهم قدر الدنيا على حقيقته من فهم قدر الغناء » •

وكرر في المدينة المغنون المشهورون وشهيرات المغنيات مثل : معبد

(٢٦) الاغاني (ط • الهيئة المصرية العامة) ٣٠٦/١ •

(٢٧) الاغاني (ط • دار الكتب) ٣٢٧/٣ •

وسائب خائر ونشيط ، وبرد الفؤاد ونومة الضحى •
 وكان موقف رجال الدين في الحجاز من الغناء موقفاً متسامحاً يدل
 على سعة النظر ورحابة الصدر ، فلقد كان فقهاء الحجاز يجذبون الغناء ،
 اما فقهاء المدينة فقد تجاوزوا اجازته واستحسنانه الى المشاركة في الاستماع
 اليه وارتياذ اماكنه كما كان يفعل ابن ابي عتيق وعبدالله بن جعفر (٢٨) •
 وكان هذا الاخير يأتي بمعلمين ليدربوا جواريه الحسان على الغناء (٢٩) •
 وكان طبعاً ان ينشأ في هذه البيئة المترفة ادب مترف فيه رقة هذه
 الحياة الناعمة وعذوبتها ، وكان طبعاً ان يستمر في هذه البيئة نفسها ما كان
 فيها من تيار ادبي محافظ يلتزم بالمعاني القديمة ولا تظهر فيه معان مستمدة
 مما استجد في البيئة ، الا على نطاق ضيق •
 ويمثل النوع الاول من الادب عمر بن ابي ربيعة والاحوص ونصيب
 ويمثل النوع الثاني المحافظ كثير عزة •
 وكان لابد ان يحدث تغيير في النقد ، خلال هذه الفترة ، كما حدث
 تغير في الادب •
 والشيء الذي يلاحظ على نقد هذه الحقبة انه يميل الى الاهتمام بنقد
 المعاني ويبين ما فيها من عدم ملائمة للمواقف الموصوفة •
 ومن نماذج هذا النقد ما روي عن كثير حينما سمع عمر بن ابي ربيعة
 يقول (٣٠) :

- (٢٨) انظر الاغاني (ط • الهيئة المصرية العامة) ١٦٤/١٧ •
 (٢٩) انظر الترف والغناء في المدينة ومكة ومساهمة الفقهاء في الشعر
 الغنائي د • شوقي ضيف : الشعر والغناء في المدينة ومكة لعصر بني
 أمية ط • ثانياً بيروت ١٩٦٧ ص ٢٧-٥٠ و ٥٨-١٤٤ و ص ٢٣١-٢٤٠
 و ٢٥٤ - ٣١٧ •
 (٣٠) الموشح (ط • دار نهضة مصر) ٢٥٧ - ٢٥٨ والعمدة ٢/ ١٢٤
 اسبطرت : اسرعت تشتد : تسعى •

قالت : تصدّي له ليعرفنا
 ثم اغمزيه يا اخت في خفر
 قالت لها : قد غمزته فأبى
 ثم اسبطرت تشدد في ائسرى
 فقال كثير : اترك لو وصفت بهذا هرة اهلك الم تكن قد قبحت
 واسأت وقلت الهجر وانما وصفت الحرة بالحياء والتواء والخجل
 والامتناع » •

وسمع عمر بن ابي ربيعة كثيرًا يقول (٣١) :
 الا ليتنا يا عز كنا لذي غنى
 بعيرين نرعى في الخلا ونعزب
 كلاتنا به عز فممن يرنا يقل
 على حسننها جرباء تعدي واجرب
 اذا ما وردنا منها صاح اهلله
 علينا فماتتفك نرعى ونضرب
 وددت ويث الله ، أنك بكرة
 هجان وآني مصعب ثم نهرب
 نكون بعيري ذي غنى فيضيعا
 فلا هو يرعانا ولا نحن نطلب

(٣١) العمدة ١٦٢/٢ ويقال ان عزة او بشينة هي التي قالت له تعليقاً على هذه الابيات : « لقد اردت بنا الشقاء • اما وجدت امنية اوطأ من هذه ؟ فخرج من عندها خجلاً » وانظر الموشح (ط • دار نبضة مصر) ص ٢٤٦ - ٢٤٧ والاغانى ط • دار الثقافة ١١٦/١٢
 نعزب : نبعد من عزب بعد وغاب ، بكرة : مؤنث بكر وهو الفتى
 من الابل • هجان : الهجان من الابل : البيض الكرام ، يستوى فيه الذكر والمؤنث والجمع • المصعب : الفحل • الفرس لم يركب فصار صعباً •

فقال له « تمت لها ولنفسك الرق والجرب والرمي والطرد والمسح ،
فأي مكرود لم تتمنَّ لها ولنفسك ، لقد اصابها منك قول القائل : معادات
عاقل خير من مودة احمق » (٣٢) .

وكان في الحجاز ناقدان من غير الشعراء ، ظهرت في نقدهما الروح
الحجازية الطريفة التي شاعت في تلك الاثناء ، هما ابن ابي عتيق ، عبدالله
ابن محمد بن عبدالرحمن بن عبدالرحمن بن ابي بكر الصديق ، والسيدة
سكينة بنت الحسين بن علي .

اما ابن ابي عتيق فكان ناقدًا طريفا وراويا موثوقا به . وكان يفضل
عمر بن ابي ربيعة على معاصريه ، ويقول : « لشعر عمر بن ابي ربيعة
نوطة في القلب وعلوق بالنفس ودرك للحاجة ليست لشعر . وما عَصِيَّ
الله عزَّ وجلَّ بشعر اكثر مما عَصِيَّ بشعر عمر بن ابي ربيعة فخذ عني
ما أصف لك أشعر قريش من دق معناه ، ولطف مدخله ، وسهل مخرجه
ومتَّش حشوه ، وتسَعَطَّفت حواشيه ، واثارت معانيه ، واعسرب عن
حاجته » (٣٣) .

ويرى د . الحاجري ان في قول ابن ابي عتيق « ما عصي الله عزَّ
وجل بشعر اكثر مما عَصِيَّ بشعر عمر بن ابي ربيعة » مقياسا جديدا من
مقاييس الفن والنقد الأدبي ، وهو مقياس « يتضمن الدعوة الى عصيان الله
او الاغراء به ، وكلما كان (اي الشعر) اكثر من هذا حظا ، كان اوفر

(٣٢) انظر عن بيئة عمر وشعره ونقده : طه حسين : حديث الاربعاء
ج ١ ص ٢٩٣ - ٣١٥ والاغاني ج ١/٦٣ - ٢٥٦ (ط . الهيئة
المصرية العامة) .

(٣٣) الاغاني ١/١١٣ (ط . الهيئة المصرية العامة سنة ٩٧٠) وانظر
جانبا من اخباره في فهرس الاغاني وفي الكامل للمبرد (تحقيق :
محمد ابو الفضل) ٢/٢٣٥ - ٢٣٨ .

من الجمال الفني نصيبا . وهكذا صار الفسوق عن اوامر الدين وتعاليم الاسلام مقياسا جديدا من مقاييس الفن ، لا يتخرج ابن ابي عتيق من المجاهرة به» (٣٤) .

والحقيقة اننا لا نرى في قوله هذا المذكور هذا المعنى الذي استنبطه الحاجري : اولا لأن ابن ابي عتيق كان من نساك قريش ، وذا منزلة دينية سامية ، فكيف يسوغ لنفسه ، مهما كان ظرفه ودعايته ، بأن يزين الفسوق ويجعله مقياسا نقديا ؟ وثانيا ان معنى ما ذكر اقرب الى ان يفهم على انه يصنف شعر عمر بالركة والعدوبة واستهوائه النفوس ، ولكنه ، مع ذلك ، بعيد عن طاعة الله كثير العصيان ، في شعره ، لاوامره ، فابن ابي عتيق يقرر حقيقتين ظهرتا له في شعر عمر بن ابي ربيعة ونقرهما نحن ايضا معه هما : ان شعره رقيق يستميل القلوب دقيق التعبير عما يريد ، وفي نفس الوقت فيه عصيان لله .

يضاف الى هذا اننا نرى في قوله هذا حكما موضوعيا متجردا عن الاهواء والمعتقدات الدينية فهو ينظر الى الشعر فيبين ما فيه من خصائص جيدة مطلوبة وما فيه من مضمون لا يتفق والمتطلبات الدينية . وفي هذا تجرد مطلوب لكل ناقد منصف يريد ان يكون دقيقا في احكامه . وعلى ذلك فقد ميز ابن عتيق بين المضمون والجمال الفني في التعبير فاستبعد العامل الديني في حكمه على الجمال الفني (٣٥) .

ومجمل ما يمكننا ان نستخلصه من هذا النص ان مفاهيم ابن ابي عتيق في تفضيل الشعر كانت تعتمد على الذوق الشخصي المعتمد على ثقافة ادبية عالية تستطيع ان تميز المعنى الدقيق والاسلوب اللطيف الرقيق الذي يعرف كيف يستهل القصيدة وكيف يختمها بما يؤثر في النفس ويستميلها

(٣٤) طه الحاجري : في تاريخ النقد ص ٧٨ - ٧٩ .

(٣٥) انظر محمد زغلول سلام : تاريخ النقد العربي ٨٠/١ .

يحسن تأديته للمعنى • وله نظرات نقدية أخرى كثيرة تناول المعنى الذي لم
يصب موضعه بالتهكم اللاذع • من ذلك ما روي عنه من تعليق على بيت
شعر لعبيد الله بن قيس الرقيات هو :

تقدت بي الشهباء نحو ابن جعفر

سواء عليها ليلها ونهارها

قالوا ان ابن قيس الرقيات مر به فسلم عليه ، فقال له ابن ابي عتيق :
« وعليك السلام يا فارس العمياء • فقال له : ما هذا الاسم الحادث يا ابا
محمد ؟ قال : انت سميت نفسك حيث تقول : (سواء عليها ليلها ونهارها) ،
فما يستوى الليل والنهار الا على عمياء قال « انما عنيت التعب • قال بيتك
هذا يحتاج الى ترجمان يترجم عنه » (٣٦) وهذا البيت مما عيب على ابن
قيس لانه نقض صدره بعجزه فقال في اوله : انه سار سيرا بغير عجل ثم
قال سواء عليها ليلها ونهارها « وهذا غاية الدأب في السير فناقض معناه في
بيت واحد » (٣٧) •

يمكننا ان نفهم من نقده هذا انه يريد للشعر ان يكون واضح
الدلالة على القصد بعيدا عن الاشتباه والغموض (٣٨) •
ومن نقده المثلث بالشعرية تعرضه بالشاعر نصيب حينما سمع
قوله (٣٩) :

وكدت ، ولم اخلق من الطير ، ان بدا

لها بارق نحو الحجاز اطيير

فقال له ابن ابي عتيق : « يا ابن ام ، قل : غاق ، فأنت تطير » فهو

(٣٦) الاغانى ٧٩/٥ (ط • دار الثقافة - بيروت ١٩٥٦) وتقدت : اي

سارت سيرا ليس بعجل ولا مبطي •

(٣٧) نفس المصدر ٧٧/٥ •

(٣٨) طه الحاجري : في تاريخ النقد • ص ٨٢ •

هنا يعرض بسواده ويشبهه بالغراب • وهذا استهزاء بالشاعر أكثر منه نظرة نقدية لبيت شعره •

نكتفي بهذا القدر من الأمثلة على نقده ، ويمكن مراجعة غيرها في الأغاني (٤٠) •

أما السيدة سكينه بنت الحسين بن علي فكانت جميلة ظريفة عفيفة وكان بيتها في الحجاز منتدى أدبيا للشعراء وأهل الأدب وكانت تجالس الرجال وتستمع إلى الشعراء وتوجه إليهم نقدًا الذي ينم ما وصلنا منه عن ذوق أدبي رفيع وإدراك للمعاني عميق ، وملاحظات نقدية دقيقة (٤١) • من ذلك ما روي عنها من أنها حينما سمعت نصيبا يقول (٤٢) :

أهيم بدعد ما حيت فان أمت

فواحرنا من ذا يهيم بها بعدي

(٣٩) الأغاني ١/٣٦٥ (وطبعة الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر سنة ١٩٧٠) ١/٣٧٥ •

(٤٠) الأغاني ١/٣٦٥ و ٣٩٩ و ٩٨/٥ ، والعقد الفريد ٥/٣٦٧ وهناك مجالس أدبية كان يدور فيها نقد أدبي يصدر عن نفس الروح التي صدر عنها نقد ابن أبي عتيق وتعتمد نفس المقاييس الدوقية • انظر : الأغاني ١/١١٣ و ٤٠٣-٤٠٤ و ٩٢/٥ وانظر : الموشح للمرزباني (تحقيق علي محمد البجاوي) ص ٢٣٧ و ٢٣٨ و ٣٢٠ و ٣٢٨ •

(٤١) انظر بعض أخبارها في : الأغاني (ط • الهيئة المصرية العامة • •) ١/١١٠ و ١٦٨ و ٢٦٣-٢٦٤ و ٣٦٨/٢ ومواضع أخرى متفرقة يمكن مراجعتها في الفهرست والموشح للمرزباني (ت : علي محمد البجاوي ص ٢٥٢ - ٢٥٤ و ٢٦٣-٢٦٦ وانظر نقدها للحارث بن خالد المخزومي في الأغاني (دار الكتب) ٣/٣٢٧ •

(٤٢) الموشح ٢٥٣-٢٥٤ •

انتقدته بأنه وجه همه الى من يعشقها بعده « كأنه يتمنى لها من
يتعشقها بعده » وفضلت لو يقول :

اهيم بدعد ما حييت فأن أمت
فلاصلحت دعد لذي خلة بعدى

وحينما سمعت الاحوص يقول :

من عاشقين تراسلا وتواعدا
ليلا اذا نجم الثريا حلتقا
باتا بانعم ليلة والذها
حتى اذا وضع الصباح تفرقا

قالت : « كان الاولى ان يقول تعانقا بدل تفرقا »^(٤٣) . والفرق واضح
بين المعنى الذى يقصده الشاعر وبين معنى الكلمة التي جاءت بها ، فالشاعر
يريد ان يقول ان وقت الفراق قد جان ولا بد من ان يفرقا ، اما تعليقها
فيشير الى ان الفراق ليس واجبا وان قولها « تعانقا » ربما يوحي بإمكانية
استمرارهما على هذه الحال وهو معنى لا يقصد اليه الشاعر ، يضاف الى
ذلك ان « تعانقا » قد توحي بأنهما لم يكونا يتعانقان طيلة الليلة ، حتى اذا
وضع الصباح اخذا حينئذ بالعناق . وهذا المعنى غير مقصود ولا هو بالواقعي
ولا بالجميل .

وحينما انشدها كثير قصيدته التي يقول في اولها^(٤٤) :

(٤٣) انظر ايضا : الاغاني ٣/٣٢٧ و (ط/التقدم) ٣٧/١٩ والعقد
الفريد ٥/٣٧٣ واحمد امين : النقد الادبي ص ٤٢٣ وطه الحاجري :
في تاريخ النقد ص ٨٨ و ٨٩ .
(٤٤) الموشح للمرزباني (ت : محمد علي بجاوي) ص ٢٤٥ - ٢٤٦ .
واصب : دائم . وفرش الجبا والمسارب : موضعان .

اشاقك برق اخر الليل واصب
تفسنه فرش الجيا والمسابر
تألق واحمومي وخيم بالرُبي
احم الذرى ذو هيدب متراكب
اذا زعزعته الريح اززم جانب
بلا خلف منه وأومض جانب
وهبت لسعدى ماء ونباته
كما كل ذى ود لمن ود واهب
لتروى به سعدى ويروى صديقها
ويغدق أعداد لها ومشارب

قالت له : أتهب لها غيثا عاما جعلك الله والناس فيه اسوة ؟ فقال :
يا بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم وفت غيثا فاحسته وامطرته
انبته واكملته ثم وهبته لها . فقالت فهلا وهبت لها دنائير ودراهم !
يبدو واضحا من تقديمها في هذه الامثلة وغيرها أنها كانت تعنى بنقد
المنعنى وتقويمه وأنها كانت تركز على ذلك دونما عناية بنقد الالفاظ او
الصور التعبيرية (٤٥) .

في العراق :

رأينا كيف ان الحياة الادبية في الحجاز كانت ناعمة مترفة رفيقة
صريفة وان شغل الأدباء الشاغل كان الغزل واخبار الغزليين . وان النقد

(٤٥) وانظر نقدا آخر من هذا النوع يُنسب لعقيلة بنت عقيل بن ابي
طالب ، في الموشح ٢٥٤ - ٢٥٦ ونقد امرأة لكثير في الموشح ٢٣٩
ونقدا لابن ابي عتيق لكثير ، في الموشح ٢٣٨ وانظر نقودا اخرى
ص ٢٤٨ - ٢٥٠ .

كان متأثراً بذلك الجو الاجتماعي فكان يشيع فيه الظرف وتزيينه النكتة والدعابة .

اما في العراق فكان الجو الاجتماعي الذي نشأ فيه الشعراء المشهورون مخالفاً لذلك كل المخالفة ، فقد كانوا اعرابا جاءوا من بادية نجد التي كانت لا تزال محتفظة بعراقها متمسكة بخصائصها البدوية .

فكان ، لذلك ، لا بد للشعر ان يتجه الى العvisية القبلية على عادة الجاهليين فغلبت على موضوعاته العvisية بفخرها وهجائها . ولهذا ايضا انحسر موضوع الغزل واصبح ثانويا بين اهتمامات الشعراء في العراق ، خلال هذه الفترة .

وظهر في العراق شعراء مبرزون ولكنهم كانوا جميعا بدواً متأثرين بكل اجواء البيئة البدوية ولم يكن لهم من الحضارة الا ان يلموا بها الماما فصيرا .

فكان مقام جرير في بادية اليمامة ، والفرزدق في بادية البصرة ، والاخلط في بادية بني تغلب ، وكذلك كان الشعراء الآخرون كالقحطامي وذي الرمة والراعي سكان بادية لا يطرؤون على الحضارة الا الماما وفي مناسبات بعينها ثم يعودون الى البادية مستقرهم المستطاب .

وكان مجتمع هؤلاء الشعراء في سوق المربد في اطراف البصرة وهو سوق شبيه بسوق عكاظ في الجاهلية وهو وان كان في حضرة البصرة وهي من اعرق حواضر العراق الا ان المترددين عليه كانوا في اغليتهم من اهل البادية فكان هذا يجعله ذا طوعية بدوية . وكان في الاصل لبيع وشراء الابل ، الا ان الشعراء كانوا ينتهزون هذه الفرصة فيعقدون فيه ندواتهم لاشاد الشعر والمفاخرة بالانساب وبالصفات الحميدة التي يفخر بها العربي . وكانوا يجلسون فيه على شكل حلقات ، كل حلقة يتوسطها شاعر

ويلتفت الناس من حوله يستمعون اليه فينشدهم هو شعره فينتصر له بعضهم ويتعصب عليه آخرون .

وكان الهجاء هو الموضوع الغالب في هذه الندوات الى جانب الفخر والحماسة . وكان هذا يتفق مع طبيعة هؤلاء الشعراء في البداوة .

ولدينا خبر يوضح مكانة الهجاء بين شعراء العراق في هذه الفترة ، فقد روى عن ابي الزناد عن ابيه انه قال : « قال لي جرير : يا ابا عبد الرحمن ، أنا اشعر ام هذا الخيث ؟ يعني الفرزدق - وناشدني لأخبرته . فقلت : لا والله ما يشاركك ولا يتعلق بك في السيب . قال : أوه : قضيت ، والله ، له علي . أنا والله أخبرك : ما دهاني الا اني هاجيت كذا وكذا شاعرا ، فسمى عددا كثيرا ، وانه تفرّد لي وحدي » (٤٦) .

فجرير في هذا الخبر ، لا يرضى بأن يُفَضَّلَ على الفرزدق في النسيب دون الهجاء وليس يهمه ان يكون متقدما في النسيب اذا ما تخلف في الهجاء (٤٧) .

وواضح ، ايضا ، من هذا النص ان النقد باطلاق الاحكام لا يزال هو المنهج المتبع ، يقول به الناقد ويستمع اليه الشاعر يطلق على شعره ولا يخطر بباله ان يسأل لذلك تعليلا او تحليلا .

وهناك خبر عن نقد اقل من هذا اطلاقا واكثر تحديدا هو ما رواه ابن سلام من ان بشر بن مروان ، في مجلس لديه جمع بين الفرزدق وجرير والاخلط ، قال للاخلط : احكم بين الفرزدق وجرير ، فقال :

(٤٦) الاغانى (ط . الهيئة المصرية العامة) ٢٨٦/٢١ وانظر : طه الحاجري : في تاريخ النقد ص ٩٥ .

(٤٧) وانظر امثلة اخرى تؤيد هذا في الاغانى ١١١/١٦ وابن سلام ص ٤٧٢ - ٤٧٣ والموشح ص ١٧٢ (ط . السلفية ١٣٤٣ هـ) .

اعفني ايها الامير • قال : احكم بينهما • فاستغفاه بجهده ، فأبى الا ان يقول
فقال : هذا حكم مشؤوم • ثم قال : الفرزدق ينحت من صخر وجرير
يعرف من بحر • فلم يرض بذلك جرير وكان سبب الهجاء بينهما^(٤٨) •
فالنقد هنا يتجه الى الاسلوب فيحكم فيه حكما عاما ، ايضا ، دونما
تعليل او تحديد ، في حين نجد النقد في النص قبل هذا يتجه الى الموضوع
والغرض ، وهو في هذا كله ذوقي تأثري •
فاذا تناول النقد مسألة بالتعليل فانما يتناول مسائل جزئية تتصل
بالمعاني فهناك روايات فيها نقد يتناول المعاني الجزئية ويبين النقص فيها •
من ذلك انهم نقدوا الفرزدق في قوله^(٤٩) :

يا أخت ناجية بن سامة انسي

اخنني عليك بني ان طلبوا دمي

فقالوا ان هذا مما يعاب لان قتل الهوى لا يؤدي • ولكن الشاعر
يعرف ان قتل الهوى لا يؤدي وانما اراد ان يسلك مسلكا جديدا في
التعبير الادبي • ويروي ان الحجاج حينما اشبه الفرزدق قوله^(٥٠) :

من يأمن الحجاج والطير تقي

عقوبته الا ضعيف العزائم

(٤٨) ابن سلام ص ٤٠٨ •

(٤٩) الموشح (ت • علي محمد البجاوي) ١٦٥ •

(٥٠) الموشح (ت • محمد علي محمد البجاوي) ١٧٨/١٧٩ والصناعتين

(ط • عيسى البابي الحلبي ١٩٧١) ١٠٧ وانظر أمثلة اخرى تدور

على نقد المعنى في الاغاني (ط • الهيئة المصرية العامة) ١٨/٣٣٤-٣٣٥

والموشح (ط • ثانياً المطبعة السلفية) ص ١٧٩ - ١٨٢ والاغاني

(ط • دار الكتب ٣/٣٢٧) والعقد الفريد ٥/٣٧٣ وطه الحاجري :

تاريخ النقد ١٠٢ - ١٠٤ •

قال الحجاج « الطير تنقي عقوبته » كلام لا خير فيه ، لان الطير تنقي
كل شيء حتى الثوب والصبي • وفضل عليه قول جرير :
من يأمن الحجاج اما عقابه

فمرّ وأما عهدُه فوثيق

وفي الحقيقة ان هذا المعنى الذي اشار اليه الحجاج لم يقصده الشاعر
وانما قصد ان الطير ، وهي في السماء ، تخشى الحجاج تعبيرا عن قوة
باسمه وبطشه ، ولكن الحجاج فهم معنى آخر • وفي الواقع ان فهم
معنى آخر ضعيف وغير مرغوب فيه من بيت شعر ، الى جانب معنى آخر
مرغوب فيه هو عنصر ضعف في التعبير •

واذا كانت هذه الحركة النقدية التي عرضنا طرفا من اخبارها متأثرة
بالمثل الادبية الجاهلية وبعضيتها القبلية ، فانه كانت هناك في العراق ، الى
جانبا ، اتجاهات نقدية اخرى ساقض معها تمام التناقض اذ انها تتجه
الى الاسلام وتعاليمه وتراثه فتستمد منه مقاييسها النقدية في الحكم على
الادب والشعر • وهذه الاتجاهات هي التي كانت تشيع بين الادباء الخوارج
في العراق ، وكانت تتفق تماما مع اتجاههم الادبي الذي اعرضوا فيه عن
المدح والهجاء وانصرفوا فيه ، بكليتهم ، الى التعبير عن عواطفهم الدينية
ومعتقداتهم المذهبية • لذلك صدروا في تقديم الشعر من هذا الاتجاه الديني
فكانوا يأخذون على شعراء المدح انهم يمدحون الناس والملوك خاصة بما
ليس فيهم حياء بالمال واستجداء وكانوا يرون « ان الشاعر الحق من صدق في
قوله واتقى الله في شعره »^(٥١) ويقال ان عمران بن حطان شاعر الخوارج

(٥١) احمد امين : النقد الادبي ص ٤٢٨ - ٤٢٩ •

مرّ على الفرزدق وهو ينشد والناس حوله ، فوقف عليه ثم قال (٥٢) :

ايها المادح العباد ليُعطى
ان لله ما بأيدي العباد

فأَسأل الله ما طلبت اليهم
وارجُ فضل المقسم العواد

لا تقل في الجواد ما ليس فيه
وتُسَمِّ البخيل باسم الجواد

على ان ما وصلنا من آراء نقدية للخوارج نزر يسير جدا ، وذلك بسبب اندحارهم سياسيا ، ولكن يبدو ان نقدهم ، على العموم ، كان يعتمد المقاييس الدينية والخلقية ، في حين ان مقاييس ادباء المربد كانت فنية ذوقية جاهلية المضمون .

وكان النقد ، في اغلبه ، بعيداً عن روح الموضوعية ، وكان كثيرا ما يحجم اصحاب الرأي الادبي عن اعلان رأيهم في الشاعر وشعره خوفا من ان يتعرضوا لهجائه .

وربما كان هذا سببا في ما وردنا من بعض الاحكام النقدية العامة في الموازنة بين الشعراء . ويبدو هذا فيما مرّ من تحرُّج الاخطل في الحكم بين الفرزدق وجرير ، وما يروى عن تحرُّج المهلب بن ابي صفرة ، وهو القائد الكبير ، من الموازنة بين جرير والفرزدق ، حينما سمع يوما في عسكره جلبة وصياحا فقال : ما هذا قالوا جماعة من العرب تحاكموا اليك في شيء . فأذن لهم فقالوا : انا اختلفنا في جرير والفرزدق ، فكل فريق

(٥٢) الكامل للمبرد (ط . دار نهضة مصر) ٢٠٧/٢ - ٢٠٨ والاعاني (ط . الهيئة المصرية العامة) ١١٩/١٨ .

منا يزعم ان احدهما اشعر من الآخر ، وقد رضينا بحكم الامير . فقال :
كأنكم اردتم ان تعرضوني لئذين الكلبين ، فيمزقنا جلدتي . لا احكم
بينهما ... (٥٣) .

على انه كانت هناك بعض الأحكام الموضوعية التي تتوخى ان تكون
عادلة يمكن ان تعتبر بداية اولية لتوخي المقاييس النقدية السليمة (٥٤) .
وهناك نقد فني يدل على حس مرهف نجده في اقوال نقدية تروى
عن الفرزدق (٥٥) وعن جرير (٥٦) ونصيب (٥٧) .

في الشام :

اصبحت الشام في العصر الاموي مركزا للسلطة السياسية الحاكمة .

-
- (٥٣) الاغاني (ط . دار الكتب) : ٤٢/٨ - ٤٣ وانظر ايضا ص ٧ .
وابن سلام ص ٣٢٢ وانظر طه الحاجري ص ١٠٠ - ١٠١ .
- (٥٤) انظر حكم الصلتان العبدى ، قثم بن خبيثة في الشعر والشعراء
ص ١١٩ (ط . الخانجي ١٣٢٢ هـ) ، وابن سلام : ص ٣٤٣-٣٤٤
وابو علي القالي : الامالي (ط . المكتب التجاري - بيروت ، مصورة
عن ط . دار الكتب) ١٤١/٢ - ١٤٢ وطه الحاجري ص ١٠٦-١٠٨ .
وكان جرير يقدم مزاحم بن عروة بن مرة بن الحارث عن مُصَرَّف
بن الاعلم ويقرظه ويعترف بسبقه له في بعض شعره ، انظر الاغاني
(ط . الهيئة المصرية العامة) ٩٨/١٩ بل كان جرير والفرزدق وذو
الثرمة يفضلونه على انفسهم ، وهذا حكم في غاية الموضوعية (الاغاني
١٠٤/١٩) وانظر موقفا مشابها لجميل حيث قدم عمر بن ابي
ربيعة عليه في شعر الغزل (الاغاني ط . دار الكتب ج ٨/١٤١
ربيعة عليه في شعر الغزل (الاغاني ط . دار الكتب) ج ٨/١٤١
وحيث كان كثير يقدم جميلا على نفسه ن ٨٠ ص ٩٢ و ٩٧ و ١٢٥
(٥٥) ابن سلام ص ١٤٤ و ١٠٥ وانظر : طه الحاجري ص ١٠٩-١١١ .
- (٥٦) ابن سلام ص ٣٦٣ والعقد الفريد ٣٧١/٥ وانظر : طه الحاجري
ص ١١١ .
- (٥٧) الاغاني (ط . دار الكتب) ٣٤٨/١ - ٣٤٩ وانظر طه الحاجري
ص ١١٣ - ١١٤ .

ولقد كانت هذه السلطة تعرف ما للشعر من اثر فعال في نفوس الناس فمالت الى الاستفادة منه على اوسع نطاق لتثيت دعائم الحكم والترويح لسياسته بين الناس لذلك اقبل الشعراء من كل صوب على مركز الخلافة في الشام حاملين معهم ما نظموه من قصائد المدح مما يرضي السلطان الحاكم ويستدر عطاءه . وعلى هذا فان الحياة الادبية في هذا العصر ، في الشام ، لا سيما الشعر منها ، لم تكن نابعة من صميم المجتمع الشامي ولا معبرة عما يضطرب فيه من تيارات سياسية او اجتماعية وانما كانت حياة مستوردة طارئة اجتذبتها السياسة بجزيل عطائها^(٥٨) .

على ان هناك ما يشير الى انه كان هناك غير تلك الحياة الادبية المستوردة ، حياة ادبية خاصة باهل الشام اثارها وغذتها العvisية القبلية التي نشطت في الشام ، بعد موت يزيد بن معاوية ، وانقسم فيها الناس الى حزينين متنافسين ، مجددين بذلك التنافس القديم بين اليمانية والقيسية . الا ان هذه الحركة الادبية الشامية لم يصلنا من اخبارها الا ما يشير اليها ، ويثبت انها كانت موجودة^(٥٩) .

فاتجه الشعر ، اذ توجه الى الخلفاء ، في الشام ، جعل الطابع الغالب عليه طابع المديح ، يقول الشاعر قصيدته المدحية في الخليفة محاولا جهده ان يرضي لديه غريزة النماء وأن ينال اكبر قسط من اعجابه ليستحق اكبر قدر من عطاءه .

وكان خلفاء بني امية الذين يتوجه اليهم الشعراء بالمديح على جانب كبير من الثقافة الادبية والاطلاع اللغوي ، فكانوا يساهمون في نقد ما يقال

(٥٨) انظر طه الحاجري ص ١٢٢ .

(٥٩) نفس المصدر ص ١٢٣/١٢٦ .

فيهم من شعر فيوجهونه الى الافضل ويقولون ما يلاحظونه فيه من اعوجاج •
وكان النقد يتلون بلون المفهوم الادبي الذي يصدر عنه الخليفة
النقاد ، فينما كان عبد الملك بن مروان وسليمان ابنه يزنان الشعر بميزان
ذاتي يعتمد على براعته في ارضاء نزعة المديح لديهما ، كان عمر بن عبد
العزيز يعزف عن المديح ويراه ضربا من الفساد الخلقي يشجع على الكذب
والنفاق في الشاعر الذي يقوله وفي الممدوح الذي يستمع اليه • لذلك
امتنع عن مقابلة الشعراء او الاستماع اليهم •

ولدينا من اخبار النقد الذي وجهه عبد الملك بن مروان الى الشعراء
الذين مدحوه مجموعة من الروايات يظهر منها اهتمامه بدقة معاني المديح ،
واحتفاله بالتفنن في صوغها • حتى انه حكم على الاخطل بانه « اشعر
العرب » (٦٠) لا لشيء الا لانه كان يعرف كيف يداري فيه ميله الى
المديح ، فكان يجيد في ذلك اجادة ترضي عبد الملك وتطربه •
ويسروى ان عبد الملك حينما سمع قول كثير فيه :

فما تركوها غنوة عن ميمودة • ولكن بحد الشرفي استقالها

أعجب به ، فقال له الاخطل : ما قلت لك ، والله ، يا امير المؤمنين ،

(٦٠) الاغاني (ط • دار الكتب) ٢٨٧/٨ - ٢٨٨ وانظر : حكما مطلقا
معما كهذا للناطقة الديباني (الاغاني ط • الهيئة المصرية العامة)
١٢٨/٢٢ ولكثير في الحطيئة بسبب بيتين لهذا الاخير اعجب بهما
في الاغاني (ط • الهيئة المصرية العامة) ٢٠١/٢) وانظر احكاما
كهذه عمن هو اشعر الناس للحطيئة : الاغاني ١٩٤/٢ ولجريد :
الموشح (ت • علي محمد البجاوي) ص ٢٧٢ وعن اغزل بيت قالته
العرب انظر : العمدة ١٢٠/٢ - ١٢١ • وهذه في الواقع ليست
احكاما نقدية بقدر ما هي تعبير آني عن الاعجاب ببيت او بيتين او
بتصيدة •

احسن منه قال وما قلت ؟ قال : قلت :

اهلّوا من الشهر الحرام فاصبحوا
موالي مُلْك لا طريف ولا غضب

جعلته لك حقا ، وجعلك اخذته غضبا • قال صدقت (٦١) •

وكان عبد الملك يأخذ على الشعراء انهم لا يهتمون بتوخي البراعة في
استهلال قصائدهم وملاءمتها لمتطلبات المقام والحال التي تنشد فيها • فيقال
انه غضب على ذي الرمة وابعده عن مجلسه حينما بدأ قصيدة له فيه
بقوله (٦٢) :

ما بال عينيكَ منها الماء ينسكب
كأنه من كلّي مفريّة سَرَب

وكانت عين عبد الملك تدمع دائما ، فتوهم انه عرض به ، فقال :
وما سؤالك عن هذا يا جاهل ! ومقته وأمر باخراجه • فتدارك ذو الرمة
الأمر ، فيما بعد فقال :

ما بال عينيَّ منها الماء ينسكب
ودخل جرير على عبد الملك فابتدأ ينشده :

أتصحو أم فؤادك غير صاح
عشيّة همّ صجّبك بالرواح

فقال عبد الملك : « بل فؤادك يابن الفاعلة » (٦٣) •
وانتقد الاخطل حين افتتح قصيدة في مدحه بقوله :
خف القطين فراحو منك او بكروا

(٦١) الاغاني ٢٨٨/٨ •

(٦٢) العمدة ٢٢٢/١ •

فَقُلْ لَهُ : بَلْ مِنْكَ أَنْ شَاءَ اللَّهُ • فَعَيَّرَهَا الْأَخْطَلُ إِلَى قَوْلِهِ :

خَفِ الْقَطْلِينَ فَرَاخُوا الْيَوْمَ أَوْ بَكَرُوا

وَوَجَّهَ إِلَى جَرِيرٍ نَقْدًا لِأَذْعَا حِينَمَا انْشَدَهُ :

هَذَا ابْنُ عَمِّي فِي دِمَشْقٍ خَلِيفَةُ

لَوْ شِئْتُ سَأَقُكُمْ إِلَيَّ قَطْلِينَا

إِذْ قَالَ : مَا زَادَ عَلَيَّ أَنْ جَعَلَنِي شَرْطِيًا ، أَمَّا أَنَّهُ لَوْ قَالَ :

لَوْ شَاءَ سَأَقُكُمْ إِلَيَّ قَطْلِينَا •

لَسَقَتْهُمْ إِلَيْهِ كَمَا قَالَ (٦٤) •

وَأَمَّا عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ فَكَانَ لَا يَقْبَلُ مِنَ الشَّعْرِ إِلَّا مَا عَالَجَ مُوَاضِيعَ
وَأَفْعِيَةٍ حَقِيقَةٍ تَفِيدُ النَّاسَ وَتَوَجُّهُ إِلَى الصَّالِحِ الْعَامِ • وَكَانَ فِي ذَلِكَ يُصْدَرُ
عَنْ نَفْسٍ مُؤَمَّنَةٍ تَوَاقَفَ إِلَى الْآخِرَةِ (٦٥) ، زَاهِدَةً فِي الدُّنْيَا • فَكَانَ لِمَفْهُومِهِ
هَذَا تَأْثِيرٌ قَوِيٌّ فِي شَعْرِ مَنْ قَصَدَهُ مِنَ الشُّعْرَاءِ ، وَكَانَ قَدْ قَصَدَهُ كَثِيرٌ مِنْهُمْ
حِينَ تَوَلَّى الْخِلَافَةَ فَرَفُضَ مُقَابَلَةَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ • ثُمَّ لَمَّا سَمَحَ لِبَعْضِهِمْ
بِمُقَابَلَتِهِ اشْتَرَطَ عَلَيْهِمْ أَنْ لَا يَقُولُوا إِلَّا الْحَقَّ وَحَمَلْتُهُمْ مَسْئُولِيَّةَ
مَا يَقُولُونَ (٦٦) •

وَكَانَ مِنْ تَأْثِيرِهِ فِي مُوَاضِيعَ شَعْرِهِمْ أَنَّهُمْ حِينَ ادْرَكُوا أَنَّهُمْ إِزَاءَ
خَلِيفَةِ « آخِرِي وَلَيْسَ بَدْنِيَوِي » فَقَدْ نَصَحَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا بِأَنْ يَتَجَنَّبُوا مِنَ
الشَّعْرِ مَا كَانُوا يَقُولُونَهُ لِآبَاءِ عُمَرَ وَمَنْ قَبْلَهُ مِنَ الْخُلَفَاءِ وَأَنْ يَتَنَاولُوا مِنَ
الْمَوْضُوعَاتِ فِي شَعْرِهِمْ مَا يَرْضَى تَرْعَةً عُمَرَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ ، وَمَا كَانَ
يَرْضَاهُ مِنَ الشَّعْرِ إِلَّا مَا هَدَفَ إِلَى الْإِصْلَاحِ لَا مَا هَدَفَ إِلَى كَيْلِ الْمَدِيحِ

(٦٣) نفس المصدر ٢٢٢/١ والعقد الفريد ٨٣/٢ •

(٦٤) الاغانى (ط - دار الثقافة) ٥٩/٨ •

(٦٥) العقد الفريد ٨٥/٢ - ٨٧ •

(٦٦) العقد الفريد ٨٧/٢ - ٩١ •

والتفنن فيه^(٦٧) وكان من اثر ذلك ان انصرف الشعراء عما كانوا اعدوا من مديح دنيوي ، ومنهم من تمكن من ان يعالج موضوعات تصادف من عمر اهتماما كما فعل جرير في قصيدته الرائية التي اتجه فيها اتجاهها اجتماعيا فصور فقر الناس وبؤسهم وحاجتهم الى مساعدة الأمير ، ولاسيما الأراامل واليتامى ، ثم ختم ذلك بمدح للخليفة معتدل غير مبالغ فيه وذلك في قوله^(٦٨) :

كم في الإمامة من شعناء أرملة
ومن يقيم ضعيف الصوت والبصر
ممن يعدُّكَ تكفي فقد والد
كالفرخ في العش لم ينهض ولم يطر
يدعوك دعوة ملهوف كأن به
خبلا من الجن او مسا من البشر
ما زلت بعدك في هم يؤرقني
قد طال في الحي اصعادي ومنحدري
لا يندفع الحاضر المجهود بادينا
ولا يعود لنا باد على حضر
إننا لئرجو اذا ما لغث اخلفنا
من الخليفة ما نرجو من المطر
نال الخلافة اذ كانت له قدرا
كما أتى ربّه موسى على قدر

(٦٧) نفسه ص ٨٧ .

(٦٨) العقد الفريد ٩٥/٢ - ٩٦ وانظر ايضا في ص ٨٤ قصيدة اخرى له بمضمون مشابه . دار منتظر : دار اقامة .

هذي الأرامل قد قضيت حاجتها
فَمَنْ لِحاجة هذا الأرملة الذكر

واستطاع كثير ، ايضاً ، ان يفوز برضا عمر لانه توخى في قصيدته
المعاني التي سمع عمر يرددها في خطبة الجمعة فصاغ مضمونها في شعر
يقول فيه (٦٩) :

وليت فلم تشتم علياً ولم تخف
بريأ ولم تقبل اشارة مجرم

وصدقت بالفعل المقال مع الذي
اتيت فامسى راضيا كل مسلم

الا انما يكفي القتي بعد زيفه
من الأود البادي ثِقافُ المقوم

وقد لبست لبس الهلوك ثيابها
ترأى لك الدنيا بكف ومعصم

وتومض احيانا بعين مريضة
وتبسم عن مثل الجمان المنظم

فاعرضت عنها مشمئزاً كأنما
سقتك مدُ وفا من سُمام وعلقم

وكان من الممكن لهذا التوجيه النقدي الذي فرضه عمر على الشعراء
ان يُغيّر موضوعات الشعر تغيراً جذرياً فيحوله من شعر مديح فارغ منافع

« (٦٩) العقد الفريد : ٩٥/٢ والاغاني (ط . دار الكتب) ٢٥٨/٩ .
الهلوك : الفاجرة . المدوف : المخلوط والسمام : السم .

الى شعر موجه ذي نزعة اجتماعية نافعة ، تظهر شرور المجتمع ونقائصه
وتشير الى سبل معالجتها وتحدد مواطن دائها ، فساهم الشعر بذلك مساهمة
فعالة في خدمة المجتمع وربما كان تبلور هذا الاتجاه فكون مدرسة ادبية
تدعو الى ان يكون الادب في خدمة المجتمع على غرار الدعوات القائمة اليوم
فيما يعرف بالادب للمجتمع او الادب للحياة .

نقول كان من الممكن لهذا الاتجاه ان يتبلور ويتسع ويشيع ويكون له
تأثير واسع عميق في ادبنا العربي ، لو لم يكن عهد عمر بن عبدالعزيز
قصيرا ، فقد تولى الخلافة سنة (٩٩ هـ) وتوفي سنة (١٠١ هـ)
فانتهى بوفاته هذا النهج الذي رسمه للشعر والشعراء .



مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

منهج البحث في السنة

الدكتور صبحي محمد جميل

استاذ مساعد بكلية الامام الاعظم

أن رأي الباحث في الحكم على حديث من الأحاديث بالصحة أو لا ينبغي أن يكون تبعاً لمزاجه الخاص ، أو لا يعتمد على قواعد موضوعية ، لأن هذا الحكم يسفه ولا يقبل به إطلاقاً .

فالباحث في أي موضوع من الموضوعات يتطلب منه بصيرة نافذة ، وعقل مدرك وذلك لتمييز الصحيح من الفاسد والفت من السمين . دون أن ينحاز الى رأي معين بدون أن يبحثه ويستخلص منه نتيجة مرضية طبقاً لقواعد موضوعية وأصول صحيحة .

فالحكم على حديث ما بعدم الصحة دون دراسة وثبت معيب في نظر العلماء ، ولذا نجد السابقين قد عابوا على الحافظ أبي الفرج الجوزي^(١) لتساهله في الحكم على بعض المزويات بالوضع فقد قال الحافظ ابن حجر^(٢) في شأن كتابه الذي ألفه في الموضوعات :

وغالب ما في كتاب ابن الجوزي موضوع والذي ينتقد عليه بالنسبة

(١) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي البغدادي الحنبلي ينتهي نسبه الى أبي بكر الصديق له تصانيف كثيرة في انواع العلم من التفسير والحديث والفقه والزهد والوعظ والاخبار والتاريخ والطب ولد سنة ٩١٠ وتوفي سنة ٥٩٧ انظر شذرات الذهب لابن العماد ٣٣٠/٤ .

(٢) ابن حجر - شهاب الدين أبي الفضل احمد بن علي ابن حجر العسقلاني اصله من عسقلان بفلسطين ولد سنة ٧٧٣ توفي سنة ٨٥٢هـ انظر : بدائع الزهور : ٣٢/٢ الاعلام ١٧٤/١٠ .

الى ما لا ينتقد قليل جدا وفيه من الضرر أن يظن ما ليس بموضوع موضوعاً^(٣) ولذا ينبغي ان لا تبادر بالظن في حديث ما قبل التثبت والبحث . فالباحث قبل أن يقوم بالبحث في حديث ما والحكم عليه من حيث الصحة أو عدمها يتطلب منه الوقوف على أمور قبل البحث في الحديث نفسه ... والتي هي :

أولاً - التعرف على مناهج علماء الحديث في التدوين

أن معرفة أسباب التدوين والوقوف على مناهج العلماء في التدوين وكيفية جمعهم للأحاديث كل هذه الأمور تكون لدى الباحث خبرة ودراية في هذا العلم .

ولا شك أن تدوين الحديث مر بمراحل فالأولون من المحدثين كانوا يجمعون أحاديث كل باب على حدة دون أن يتحرروا الصحة فيها ، ثم قام جماعة من كبار أهل الحديث ، فدوّنوا الأحكام مع تحري الصحيح من الأحاديث ، كما صنف الإمام مالك كتاب الموطأ ، الذي يذكر فيه الأحاديث في الموضوع الفقهي الذي يجتهد فيه ثم عمل أهل المدينة المجمع عليه ومزيجاً باراء الصحابة ومن اتقى بهم من التابعين .

ثم جاء جماعة اهتموا بالتدوين ، فدوّنوا كل ما روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وكان منهجهم يتميز عن الأوائل ، وذلك بجمع الأحاديث الذي يرويها صحابي في صعيد واحد على اختلاف في الموضوعات ، وكانوا يسمون هذه الطريقة « بالمسند » .

(٣) تدريب الراوي : ٢٧٩/١ .

(٤) انظر تراجمهم في تذكرة الحفاظ : ٦/٢ ، ٩ ، ١١ تدريب الراوي :

٤٠ الرسالة المستطرفة ٣٦ ، ٤٧ .

فيقولون مسند أبي بكر أو مسند ابن عباس ، وهكذا ، وكانوا يطلقون على ما يجمعه كل واحد منهم من المسانيد المتعددة اسم المسند أيضا مضافا الى جامعه فيقولون : مسند عبيد الله بن موسى العباسي الكوفي (٢١٣ هـ) ، ونعيم بن حماد الخزازي (٢٢٨ هـ) نزيل مصر ، ومسدد ابن مسرهد البصري (٢٢٨ هـ) وغيرهم ، ثم اقتفى الأئمة بعدهم أثرهم ، فندر أن يكون أمام من الحفاظ المصنفا حديثه على طريقة المسانيد كالامام أحمد بن حنبل (١٦٤-٢٤١ هـ) وعثمان بن أبي شيبة (١٥٦-٢٣٩ هـ)^(٤) . ثم جاء بعد هؤلاء طبقة اعتنوا بجمع الحديث على طريقة تبويب الموضوعات أي الأحاديث التي تتعلق بموضوع واحد تحت باب على حدة وان اختلفت الرواة ومن هؤلاء الطبقة كالبخاري ومسلم والترمذي في جامعه وابي داود في سننه^(٥) .

ولاشك ان لكل من الطريقتين ميزاتها وفوائدها ولا يمكن تفضيل احدهما على الاخرى ، فاذا أردت معرفة الأحاديث التي رواها ابو بكر أو عمر أو عثمان فعليك بكتب المسانيد ففيها أيضا فائدة علمية للمؤرخ الذي يريد معرفة فقه صحابي بداته^(٦) . واذا أردت الأحاديث التي رويت في موضوع من الموضوعات فعليك بالكتب التي رتب على الأبواب وان الاخير بالنسبة للباحثين أكثر فائدة وأجدى نفعا^(٧) .

ثم جاء جماعة اخرى لهم طريقة خاصة يخالف طريقة السابقين وهو ترك سلسلة الاسناد والاكتفاء بذكر الصحابي فقط ، ولكن منهم من اكتفى في عمله على كتاب واحد من كتب الحديث كالامام الحافظ أبو العباس

(٥) علوم الحديث لابن الصلاح : ٢٢٩ .

(٦) تاريخ المذاهب الاسلامية لاستاذنا المرحوم الشيخ محمد ابو زهرة : ٤٤ .

(٧) التعريف بالكتاب والسنة لاستاذنا المرحوم الشيخ محمد الزفزاف : ٢١٣ .

زين الدين أحمد بن أحمد بن عبد اللطيف الزبيدي فانه فعل في كتاب صحيح البخارى بأن حذف المكرر وكذلك حذف أخبار الصحابة وكل ما لا علاقة له بالحديث وسمى كتابه بالتجريد الصريح . ومنهم من جمع كتابا عدة في كتاب واحد كما فعل أبو السعادات مبارك بن محمد ابن الأثير الجزرى فانه ألف كتابا جمع فيه صحيحي البخارى ومسلم وموطأ مالك وجامع ابى عيسى الترمذى وسنن أبى داود السجستاني وسنن أبى عبد الرحمن النسائي رحمهم الله وسماه (جامع الاصول من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم) فانه لم يذكر الا حديث الرسول أو أثره عن صحابي ولم يذكر أقوال التابعين الا الشيء القليل^(٨) . ودونت كتب كثيرة والتي تعتبر صحيحة الاسناد واشهرها البخارى ومسلم وموطأ مالك وسنن أبى داود وسنن الترمذى وسنن النسائي وسنن ابن ماجه وسنن البيهقي وسنن الدارمي ومسند الامام احمد .

ولكن الذي اشتهر بين العلماء أن الاصول من بين هذه الكتب خمسة صحيح البخارى وصحيح مسلم وأبى داود وسنن الترمذى وسنن النسائي . ومن المحققين أمثال الخافض أبو السعادات مبارك بن محمد ابن الأثير الجزرى ضم اليها ستاديسا هو الموطأ في كتاب سماه جامع الاصول من أحاديث الرسول .

من هذه الكتب التي ذكرنا تعتبر البخارى ومسلم في المنزلة الاولى من كتب السنة وقد اتفق على هذا العلماء قاطبة والى هذا يشير النووي^(٩)

(٨) التعريف بالكتاب والسنة : ٢١٣ .

(٩) النواوي هو الامام شيخ الاسلام ابو زكريا محي الدين يحيى بن شرف الدين الحوراني النواوي ولد سنة ٦٣١ في نوى كان ورعا وزاهدا قضى حياته في العلم والتصنيف توفي سنة ٦٧٦ . طبقات الشافعية ١٦٥/٥ .

في التقريب • « وهما أي البخاري ومسلم أصح الكتب بعد القرآن »^(١٠)
وقال ابن تيمية وليس تحت أديم السماء كتاب أصح من البخاري ومسلم
بعد القرآن •

وينبغي على الباحث الوقوف على الآراء التي قيلت في هذين الكتابين
الجليلين كراي للنووي الأنف الذكر ورأي ابن الصلاح^(١١) بأن فيهما
أحرف يسيرة انتقدها بعض الحفاظ كالدارقطني وغيره وأن كان ابن
الصلاح يقرر أن ما جاء في الصحيحين مقطوع بصحته وإن الأمة تلقتهم
بالقبول^(١٢) •

وينبغي التنبيه إليه أن نقد الدارقطني وغيره نجد أن أساسه هو أنها
لم تبلغ الدرجة العليا التي صرح بها كل من البخاري ومسلم أنه التزمها في
صحيحه وشرطها على نفسه لا لأنها غير واصله إلى درجة من درجات
الصحة ، وإن هذه الأحاديث السيرة رويت عن طريق أخرى غير التي
انتقدت^(١٣) وإلى ذلك يشير ابن حجر « وينبغي لكل مصنف أن يعلم أن
هذه الأحاديث وإن كان أكثرها لا يقدح في موضوع الكتاب » يريد
البخاري « وإن جميعها وأرد من جهة أخرى »^(١٤) ونجد أن الحفاظ ابن

(١٠) تدريب الراوي على التقريب : ٩١/١ ، مجموع فتاوي ابن تيمية :
٧٤/١٨ •

(١١) ابن الصلاح هو تقي الدين أبو عمرو بن عبد الرحمن الشهرزوري
المعروف بأبن الصلاح أحد أئمة الحديث والتفسير ولد سنة ٥٧٧
وتوفي سنة ٦٤٣ • طبقات الشافعية ١٣٧/٥ وفيات الأعيان : ١/
٣١٢ •

(١٢) علوم الحديث لابن الصلاح : ٢٤ •

(١٣) التعريف بالكتاب والسنة لاستاذنا المرحوم الشيخ محمد الزفزاف :
٢١٦ •

(١٤) فتح الباري ٨١/٢ •

حجر تكلم على هذه الاحاديث واورد حديثا حديثا وبين الرد عليه فيما
استقده الدارقطني •

وتلقى الأمة بالقبول انما أفادنا وجوب العمل بما فيهما وهذا الرأي
لننوي فانه يقول : ان المراد بتلقي الأمة بالقبول بهما في حق العمل ولا
يقال أن احاديث الصحيحين مقطوع بهما لأن أحاديث الصحيحين التي ليست
بمتواترة وانما تفيد الظن فانها اخبار آحاد واخبار الآحاد انما تفيد الظن
ولا يلزم من اجماع الأمة على العمل بهما الاجماع على ان ما منهما مقطوع
بأنه كلال الرسول صلى الله عليه وسلم ••• ويروى ان ما قاله ابن الصلاح
على خلاف ما ذهب اليه المحققون من المحدثين^(١٥) •

ولكن ابن تيمية ذهب الى القطع بصحة الحديث الذي تلقته الأمة
بالقبول ويقول ابن تيمية « ان هذا القول هو مذهب اهل الحديث قاطبة
ومذهب أهل السلف عامة »^(١٦) •

ثم يقول فأكثر متون الصحيحين معلومة ومتيقنة تلقاها أهل العلم
بالحديث بالقبول والتصديق وأجمعوا على صحتها واجماعهم معصوم من
الخطأ كما أن اجماع الفقهاء على الأحكام معصوم من الخطأ ، ولو اجمع
الفقهاء على حكم كان اجماعهم صحة وان كان مستندهم خبر واحد او
قياس أو عموم فكذلك أهل العلم بالحديث اذا اجمعوا على صحة خبر
أفاد العلم وان كان الواحد منهم يجوز عليه الخطأ لكن اجماعهم معصوم
عن الخطأ^(١٧) والى هذا ذهب الامام الدهلوي أيضا وقال : أما الصحيحان
فقد اتفق المحدثون على أن جميع ما فيهما من المتصل المرفوع صحيح بالقطع

(١٥) التقريب للنواوي : ١٣٢/١ •

(١٦) الباعث الحثيث : ٢٣ •

(١٧) مجموع ابن تيمية : ٤٩/١٨ •

وانهما تتواتران الى مصنفيهما وان كل من يهون أمرهما فهو مبتدع متبع غير سبيل المؤمنين^(١٨) ولكن الحق ان كل خبر في ذاته يحتمل ان يكون صحيحا وان يكون غير صحيح ولكن ما ان احتفت القرائن بالخبر وهذه القرائن من القوة بحيث تعطينا القطع بصحة الحديث فاننا نطمئن على قبول هذا الحديث ونقطع بصحته . ولا شك ان ما خرجه البخارى ومسلم قد اجمع الباحثون على صحته وان الخلاف الذي وقع على السير منه فان هذا الاجماع من اقوى القرائن على صحته لأن علماء هذا الفن قد اجمعوا على درسه سنداً ومقتناً فلم ينتقده احد من جهابذة هذا الفن ولم يقع التعارض بين حديثين منه بحيث لا يمكن دفعه ولا ترجيح احدهما على الآخر ولا اثبات تأخر احدهما حتى يكون ناسخاً لصاحبه^(١٩) .

ومما ينبغي التنبيه اليه انه متى ثبت في حديث من الاحاديث اسباب الصحة التي هي مبنية على النظر العلمي الصحيح وعلى القواعد الموضوعية يجب القول بصحته ولا يقتصر هذا على الاحاديث الواردة في كتاب البخارى ومسلم ، فان الامام الشافعي قال في الموطأ للامام مالك : « ليس تحت اديم السماء بعد كتاب الله اصح من موطأ مالك »^(٢٠) . ويعقب السيوطي على كلام الشافعي بقوله : وهذا القول من الامام الشافعي لا يتنافى مع ما قيل بأن كتاب البخارى ومسلم اصح الكتب بعد القرآن لأن الامام الشافعي قال هذا القول قبل ظهور البخارى ومسلم^(٢١) .

ثم ان لكل محدث منهج خاص في ترويب الاحاديث وترتيبها فنجد ان احمد بن حنبل نظم كتابه على طريقة مسانيد وان البخارى لم يأت كتابه

(١٨) حجة الله البالغة : ١٠٦/١ .

(١٩) التعريف بالكتاب والسنة : ٢١٧ .

(٢٠) هدى الساري مقدمة فتح الباري لابن حجر ٢٣/١ ، مجموع فتاوي

ابن تيمية ٧٤/١٨ .

(٢١) تدريب الراوي : ٩١/١ .

من حيث التبويب والترتيب مثل صحيح مسلم لانه يضع كثيرا من الاحاديث في غير الابواب التي يتبادر الى الذهن انها تذكر فيها فيظن الباحث ان البخارى لم يروه مع انه قد يوجد في موضع آخر على خلاف مقلته وهناك أمثلة كثيرة ومنها ما رواه عن ابي ذر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك دخل الجنة قلت : وان رنى وان سرق قال وان زنى وان سرق » فان الذي يتبادر الى الذهن أنه يوجد في كتاب الإيمان أو في كتاب الحدود لذكر الزنا فيه أو في كتاب التوحيد ولكن البخارى ذكره في كتاب بدء الخلق .

ومن هنا نجد ان من المحدثين والباحثين يفضلون صحيح مسلم على صحيح البخارى من حيث جودة التبويب وحسن التنظيم وسهولة التناول اضافة الى انه اقتصر في كتابه على ذكر الحديث المرفوع الى النبي صلى الله عليه وسلم ولم يمزجه بغيره من الاحاديث الموقوفة على الصحابة والتابعين ولا فتواهم كما صنع البخارى .

الا ان البخارى يفضل عند أهل الفن على مسلم ويقول ابن تيمية .
والبخارى احق واخبر بهذا الفن من مسلم^(٢٢) وذلك من حيث الثقة برواته اقوى من الثقة برواة مسلم واشترطه في الراوي للحديث لقاءه بمن روى عنه ولو مرة ، أما مسلم فقد اكتفى بمعاصرة الراوي لمن يروى عنه وان لم يلقه وغير خاف أن ثبوت اللقاء مما يؤكد اتصال سند الحديث^(٢٣) .

هذا وتفاوت كتب التي دوت في الحديث ويمكننا جعل انوطاً

(٢٢) مجموع فتاوي ابن تيمية : ١٩/١٨ .

(٢٣) عدى الساري مقدمة فتح الباري ٢٣/١ ، التعريف بالكتاب

والسنة : ٢١٩ تدريب الراوي ٩٣/١ .

والبخارى ومسلم في الطبقة الاولى^(٢٤) من حيث الصحة والثقة برواتها ،
ويلي هذه الكتب في الدرجة سنن ابي داود والترمذى والنسائي ومسنند
الأمام احمد لان مصنفيهما كانوا قد عرفوا بالدقة في التحسرى والثقة
والضبط والعدالة والحفظ ، ثم ان علماء الحديث فحصوا عن رجالها فحصا
دقيقا وتحروا عن صحة احاديثها وبينوا القوي منها ونقدوا ما ينتقد منها^(٢٥) .

ثانيا - التعرف على مصطلحات الحديث :

على الباحث في السنة ان يتعرف على مصطلحات الحديث لان لكل
فن اصطلاحات اتفق عليها علماء ذلك الفن في استعمالها في معان معينة غير
المعاني التي وضعت لها في أصل اللغة ومن جهل بها يعتبر جاهلا في ذلك
الفن لا يجوز عليه الخوض فيه .

فمن هذه المصطلحات تقسيم العلماء الحديث بالنظر الى الطريقة التي
يروى بها الى متواتر ، ومتى يكون الحديث متواترا ، وما هي اقسامه ؟
وما هي شروطه ؟ ولا يخفى على الباحث ان الاطلاع على هذه المصطلحات
وعلى آراء العلماء أمر ضروري لمعرفة الحديث باعتبار سنده ولا يكتفي
الباحث في هذا الفن بالاقصاار على كتب الحديث فقط وانما عليه الاطلاع
ايضا على كتب اصول الفقه لان لعلماء الاصول باع طويل في البحث في
مسائل السنة وانهم قدموا خدمات جللى في هذا المضمار ويكاد علماء
الحديث يتفقون مع علماء الاصول في تحديد كثير من المصطلحات وشروطها
بل لهم قصب السبق في وضع تعاريف واصطلاحات لكثير من جزئياتها ويكاد
علماء الحديث لا يتطرقون اليها الا نادرا ويقول النووى في معنى المتواتر :

(٢٤) حجة الله البالغة للدهلوي ١/ ١٢٢ .

(٢٥) انظر علم اصول الحديث محمد عجاج الخطيب : ٣١٣ .

تعريفه معروف لدى علماء الفقه واصوله و لا يذكره المحدثون وهو قليل
لا يكاد يوجد في رواياتهم^(٢٦) وكذلك شروط المتواتر وتقسيم المتواتر
الى لفظي ومعنوي ، يقول السيوطي « قسم أهل الأصول المتواتر الى لفظي
ومعنوي » قال : « يتأتى في الحديث أيضا »^(٢٧) . فالشروط التي ينبغي
تحققها في المتواتر .

- ١ - أن يكون عدد الرواة جمعا كثيرا .
- ٢ - أن تمثيل العادة تواطؤهم على الكذب .
- ٣ - أن يتمثل هذا الجمع في كل الطبقات لا في العدد بل في تحقق عدم
التواطؤ على الكذب .
- ٤ - أن يكون مبني علمهم الحسن وهو السماع من الرسول صلى الله
عليه وسلم أمر رؤية فعله .
- فإذا انتفى شرط من هذه الشروط انتفى المتواتر^(٢٨) .
- ثم اقسام المتواتر الى لفظي ومعنوي .
- المتواتر اللفظي : هو ما تواتر لفظه ومن العلماء من قال الاتفاق في
اللفظ ولو حكما داخل في المتواتر اللفظي حتى يكون شاملا لما اتفقت
الروايات على كل معانيه وان اختلفت بعض الفاظه^(٢٩) واذا اطلق المتواتر
ينصرف الذهن الى المتواتر اللفظي . ثم ان العلماء اختلفوا في وجود المتواتر
على ثلاثة آراء :
- الرأي الأول : ذهب اصحاب هذا الرأي الى نكار وجود المتواتر

(٢٦) الشتريب للنووي ١٨٠/٢ .
(٢٧) تدريب الراوي ١٨٠/٢ .
(٢٨) حجة الله البالغة للدهلوي ١٠٤/١ تدريب الراوي ١٧٦/٢ ، نخبة
الفكر : ٢٢ التوضيح : ٢/٢ ، كشف الاسرار ٣٩١/٢ ، مسلم
النبوت ١١٦/٢ جمع الجوامع ١٣٢ .

اللفظي من الاحاديث وقالوا : بأن اتفاق الرواة على كل لفظ من الفاظ الحديث عند روايته بحيث لا يحصل منهم اختلاف في اللفظ لا بتغييره بمرادفه ولا بتقديمه على بعض أمر عسير جداً فلذلك يحكم بعدم وقوعه ... ولكن ادعاء هؤلاء لا يقوم على أساس من الموضوعية والنظر العلمي الصحيح لأن ذلك نشأ عن قلة الاطلاع بكثرة الطرق واحوال الرجال وصفاتهم المتضمنة جبعاد النادة أن يتواطئوا على كذب أو يحصل منهم اتفاق (٣٠) .

الرأي الثاني :

ذهب أصحاب هذا الرأي ومنهم ابن الصلاح الى ندرة المتواتر اللفظي وقال : من سئل عن إبراز مثال لذلك أعياه طلبه وحديث انما الأعمال بانيات ليس متواترا وان كانت روايته منذ اعصر الى الان يزيد عددهم على عدد المتواتر أضعافاً مضاعفة « ويقول : « لأن التواتر فيه قد طرأ بعد وكثيرا ما يدعي تواتر ما هو من هذا القليل مع ان التواتر يشترط فيه أن يكون حاصلًا في جميع الأزمنة لاسيما أولها فشرط التواتر فيها مفقود من جهة الابتداء » (٣١) ويضرب لنا ابن الصلاح مثلاً على ندرة المتواتر فيما روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : « من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار » وعلق ابن حجر على هذا الحديث وقال رواه أكثر من اربعين صحابياً بينم العشرة المبشرون بالجنة (٣٢) .

(٢٩) حاشية البناني على جمع الجوامع ١٢٠/٢ المستقصى للغزالي : ٨٥/١ .

(٣٠) تدريب الراوي : ١٧٩/٢ .

(٣١) علوم الحديث لابن الصلاح : ٢٤٢ .

(٣٢) تدريب الراوي ١٩٠/٢ .

الرأي الثالث :

ذهب اصحاب هذا الرأي الى القول بكثرة وجوده وقالوا : ولا سيما في اصول الشرائع كالصلوة الخمس وعدد ركعات كل صلاة والحج وقال ابن الجوزي^(٣٣) تبعت الاحاديث المتواترة فبلغت جملة منها حديث الشفاعة وحديث الحساب وحديث النظر الى الله تعالى في الآخرة وحديث غسل الرجلين في الوضوء ومن الذين ذهبوا الى هذا الرأي السيوطي في الازهار المتناثرة في الاخبار المتواترة^(٣٤) وهو رأي ابن حجر فقد ذكر في شرح النخبة « أن ما يقرر به كون المتواتر موجودا وجود كثير من الاحاديث وان الكتب المشهورة المتداول بأيدي اهل العلم شرقا وغربا المقطوع عندهم بصحة نسبتها الى مصنفها اذا اجتمعت على اخراج حديث وتعددت طرقه تعددا تحيل العادة تواطؤهم على الكذب الى آخر الشروط أفاد المعلم اليقيني لصحته الى قائله »^(٣٥).

المتواتر المعنوي : وهو ان ينقل جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب وقائع مختلفة تشترك في أمر يتواتر ذلك القدر المشترك كاحاديث رفع اليدين في الدعاء فقد وردت عنه صلى الله عليه وسلم نحو مائة حديث فيه رفع يديه في الدعاء لكنها في قضايا مختلفة فلكل قضية منها لم يتواتر والقدر المشترك فيها وهو الرفع عند الدعاء تواتر باعتبار المجموع^(٣٦) وان كان كل واحد منها مرويا بطريق الاحاد .

وهنا تثار مسألة تتعلق بالمتواتر - وقد ابدى العلماء والباحثون آراءهم فيها وهذه الآراء تحتاج الى مزيد من التحقيق والتحميص من قبل الباحث -

-
- (٣٣) مسلم الثبوت ١٢٠/٢ .
(٣٤) تدريب الراوي ١٩٠/١ .
(٣٥) شرح نخبة الفكر - ٤٠ .
(٣٦) مسلم الثبوت ١٢٠/٢ تدريب الراوي ١٨٠/٢ .

وهي اشتراط الاسلام وعدمه في راوي الحديث المتواتر •

ذهب بعض العلماء الى اشتراط الاسلام في رواة المتواتر ومنهم فخر الاسلام البزدوي فانه قال الخبر المسموع الذي اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه وسلم اتصالا بلا شبهة حتى صار كالمعائن المسموع منه وذلك ان يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم ويدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله واوسطه كطرفيه وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس وعدد الركعات ومقادير الزكاة وما اشبه ذلك « والذي يسع تواطؤهم على الكذب انهم عدول وفسر فخر الاسلام العدالة : الاسلام^(٣٧) » وذهب الى هذا الرأي صدر الشريعة في التوضيح وقال « الخبر لا يخلو من أن تكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم أو يصير كذلك بعد القرن الأول أو لا يصير بن رواته أحاد والأول متواتر الخ »^(٣٨) •

وهكذا نجد البزدوي ومصدر الشريعة يشتركان العدالة في الخبر المتواتر ولكن العلماء من يعرف العدالة الاسلام وبعض العلماء يصرح بذكر الاسلام والعدالة وبذلك يريد من العدالة عدم الفسق •

ومنهم من ذهب الى عدم اشتراط الاسلام في راوي الحديث المتواتر فقد قال صاحب فواتح الرحموت تعليقا على كلام البزدوي وصدر الشريعة: العدالة غير مشروطة وكذا الاسلام والعدالة والاسلام دخیل في تقليل العدد اموجب للعلم « وقال السبكي « والأصح أنه لا يشترط في المتواتر اسلام » والى هذا ذهب كل من أبي اسحاق الشيرازي والامدي والبيضاوي^(٣٩) •

(٣٧) كشف الاسرار لعبدالعزیز البخاري ٦٨١/١ •

(٣٨) التوضيح لصدر الشريعة ٢/٢ •

(٣٩) مسلم الثبوت ١١٨/٢ ، ١١٩ جمع الجوامع ١٢٢/٢ ، الاحكام للامدي ٢٧/٢ للمع لابي اسحاق الشيرازي ٣٩ ، المنهاج للبيضاوي •

لكن الرأي القائل باشتراط الاسلام هو الأخرى بالقبول لأن المتراتب يفيد العلم اليقيني وذلك برواية جمع يحيل تواطؤهم على الكذب عادة ورواية هؤلاء الجمع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تتعلق في أمور الدين والكفار على نرض انهم صادقون إلا أن الكفر يورث تهمة الكذب لأنه لا يحيل العقل تواطؤهم على الكذب في العادة بروايتهم شيئاً عن الرسول صلى الله عليه وسلم لأنه منهم ما يكن من أمر هذا الكافر فانه يحاول الدس والكيد بالاسلام وافساد عقيدة المسلمين لمعاداتهم ايانا في أمر ديننا وهذا طبيعة في كل ذي عقيدة وانه يعمل على افساد عقيدة من يخالفه^(٤٠) وثبت هذا بالكتاب والسنة •

أما الكتاب : فقد أشار سبحانه وتعالى الى حقيقة هؤلاء ويحذر المؤمنين من اتخاذ بطانة من دونهم والا يجعلوهم موضع الثقة والاستشارة لأنهم لا يريدون للمسلمين الا الاضطراب والخبال ولا يقصرون من اعانت المسلمين ونشر الشوك في طريقهم والكيد لهم والدس ما واتهم الفرصة في ليل ونهار بقوله « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بانه من دونكم لا يألونكم خبالا ودوا ما عنتم قد تبئت البغضاء من افواههم وما تخفي الصدور أكبر »^(٤١) •

وكذلك بين الله سبحانه وتعالى الكثير من أفاعيل أهل الكتاب وأقاويلهم وابرز هذه الافاعيل والاقاويل كتمانهم الذي يعلمونه ولبسه بالباطل لاحداث البلبلة والاضطراب في مفهوم الدين وفي صحة الاسلام مع علمهم من التوراة التي بين ايديهم يعلمون منها ان ما جاء به محمد صلى الله عليه

(٤٠) التعريف بالكتاب والسنة ٢٤٤ •

(٤١) تفسير في ظلال القرآن • ٣٧/٤ في تفسير آية ١١٨ سورة آل عمران •

وسلم حق وانه من ذات المصدر الذي جاءتهم منه التوراة وان الله سبحانه وتعالى اخذ عليهم العهد وهو يعطيهم الكتاب ان يبينوه للناس ولا يكتُموه او يخفوه ولكنهم نبذوا هذا العهد مع الله وراء ظهورهم واشتروا به عرضا من اعراض هذه الارض ومصلحة شخصية لهم فما اقل هذا الثمن ثمنا لعهد الله بقوله « واذا اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا » (٤٢) .

أما السنة : فقد وردت أحاديث كثيرة تبين عدم الأخذ من أهل الكتاب فقد روى البخاري عن ابي هريرة أنه قال كان أهل الكتاب يقرأون بالعمرانية ويفسرونها بالعربية لأهل الاسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وقلوا آمنا بالله وما انزل إلينا وما انزل اليكم (٤٣) .

وقال الحافظ أبو يعلى : حدثنا الشعبي عن جابر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء فانهم لن يهدوكم وقد ضلوا وانكم اما أن تصدقوا بباطل واما أن تكذبوا بحق وانه والله لو كان موسى حيا بين أظهركم ما حل له الا أن يتبني ... وفي بعض الأحاديث « لو كان موسى وعيسى حين لما وسعهما الا اتباعي » (٤٤) .

أقول بعد هذا كيف نطمئن أن نأخذ منهم أحكام ديننا بعد أن بين الله سبحانه وتعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم أساليبهم في الدس بالاسلام ووسائلهم في الكيد بالمسلمين .

-
- (٤٢) تفسير في ظلال القرآن ١٧١/٤ في تفسير آية ١٨٩ آل عمران .
 (٤٣) التجريد الصريح لاحاديث الجامع الصحيح ٩٩/٢ .
 (٤٤) تفسير ابن كثير ٣٧٨/١ وتفسير في ظلال القرآن ١٨/٤ وروى مثل هذا الحديث احمد عن جابر .

خبر الاحاد :

هو القسم الثاني من الاخبار رواها لم يبلغوا حد التواتر وليست على درجة واحدة من حيث تعدد الرواة ولهذا قسموه الى مشهور وعزيز وغريب *

١ - المشهور : هو الحديث الذي رواه اكثر من اثنين عن اكثر من اثنين وهكذا حتى يصل الى الرسول صلى الله عليه وسلم غير انهم لم يبلغوا في طبقاتهم من التواتر وهذا التعريف هو التعريف المختار له عند اكثر علماء الحديث (٤٥) *

وأما عن الحنفية الحديث المشهور ما ليس بستواتر ولا أحاد فالقسمة عندهم مثلثة ووجه الحصر أن الخبر ان رواه جماعة لا يتوهم تواطؤهم على الكذب لعدالتهم وتباين أماكنهم الخ فمتواتر والا فان روى عن صحابي جماعة لا يتوهم تواطؤهم على الكذب ثم تلقته الامة بالقبول فمشهور وهو ما كان أحاد الأصل بأن يروى عن الرسول واحد أو اثنان وبالجمله عدد غير بالغ حد التواتر ثم تواتر في القرن الثاني والثالث مع قبول الامة وان لم يكن كذلك فهو خبر الواحد * وقد جعل ابو بكر الجصاص المشهور قسما من التواتر وتبعه بعضهم كأبي منصور البغدادى وابن فورك ولكن عند جمهور الحنفية يفيد ظنا قويا بأنه اليقين وهذا الظن يسمى علم طمأنينة (٤٦) *

٢ - العزيز : هو الذي لا يقل رواه في طبقة من الطبقات عن اثنين ولا مانع من أن يزيد في بعضها دون كلها فالمدار تحقق التثنية في طبقة ما

(٤٥) مسلم الثبوت ١١/٢ ، تدريب الراوي ١٨١/٢ نخبة الفكر : ٢٣ ،

(٤٦) مسلم الثبوت : ١١٢/٢ كشف الاسرار لعبدالعزیز البخاري ١/

ولا يقل الرواة عنهما في كل طبقة^(٤٧) .

٣ - الغريب : هو الذي انفرد برواته في احدى الطبقات بعد الصحابي راو واحد فان كانت الغرابة في طبقة في سلسلة الاسناد بعد الصحابي يسمى « بالغريب المطلق » . وأما اذا كان الانفراد بعد التابعي سواء ذلك في انشاء السند أم في آخره فانه يسمى « بالغريب النسبي » وانما سمي نسبيا لأن التفرد به قد جعل بالنسبة الى راو معين وان كان الحديث عزيزا أو مشهورا^(٤٨) في نفس الامر بأن قد جاء من طريق اخرى لم ينفرد فيها راو بروايته .

هذه خلاصة عاجلة في بعض مصطلحات هذا العلم وأما بقية المصطلحات فسنذكرها عند الكلام في سند الحديث ومنتته .

البحث في السنة

البحث في الحديث يقوم على أساسين .

الاول - النظر في السند :

المراد بالسند عند المحدثين حكاية رجال الحديث الذين رووه واحدا عن واحد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم واطلق العلماء على سلسلة رجال الحديث السنة لاعتماد صحة الحديث وضعفه عليه^(٤٩) ويسمى ايضا طريق المتن أي سلسلة الرواة الذين نقلوا المتن عن مصدره الأول . وأما الاسناد هو رفع الحديث الى قائله أي بيان طريق المتن برواية الحديث مسندا وقد يطلق الاسناد على السند من باب اطلاق المصدر على

(٤٧) نخبة الفكر : ٢٤ .

(٤٨) نزهة النظر : ٢٣ ، مسلم الثبوت ١١٢/٢ ، تدريب الراوي ٢/٢ .

١٨١ .

(٤٩) تدريب الراوي ٥/١ ، ٦ شرح الزرقاني على البيهقي ، ٩ .

المفعول كما اطلق الخلق على المخلوق ولهذا نجد المحدثين يستعملون
السند والاسناد بمعنى واحد^(٥٠) .

والسند على الرأي الصحيح : ما اتصل اسناده من راويه الى منقاه
مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم ويشترط الرفع اشتراطا حقيقيا
لا اغليا كما ذهب اليه الخطيب البغدادي^(٥١) .
والبحث في السند يكون من ناحيتين :

١ - من ناحية اتصاله أو انقطاعه :

فاتصال السند : أن يسلم سلسلة الحديث من سقوط راو في اثنا
وذلك يكون كل واحد من سلسلة السند قد روى الحديث عن شيخه وعند
ذلك يقال هذا الحديث متصل او موصول .

والحديث المتصل اذا رواه عدل تام وغير معلل ولا شاذ يسمى
الحديث الصحيح أما اذا رواه عدل قل ضبطه وغير معلل ولا شاذ فهو
الحسن لذاته .

واذا قوى من طريق اخرى يكون صحيحا لغيره ، اما اذا كان راويه
مستور الحال لعدم رجحان صدق راويه ولا كذبه ولكن وجد ما يرجح
جانب قبوله يسمى بالحسن لغيره .

هذه اقسام الحديث المقبول من حيث اتصال السند .
وقد يكون الحديث ظاهرا متصل الاسناد ولكنه في الحقيقة مقطوع

(٥٠) اصول الحديث د . محمد عجاج الخطيب : ٣٢ .
(٥١) الكفاية : ٢١ والخطيب للبغدادي احمد بن علي بن ثابت البغدادي
ابو بكر المعروف بالخطيب احد الحفاظ المعروفين موله في غزيه
منتصف الطريق بين الكوفة ومكة ومنشأه ووفاته ببغداد له
مصنفات كثيرة في الصفة والحديث ولد سنة ٣٩٢ وتوفي سنة ٤٦٣
انظر : طبقات الشافعية ١٢/٣ النجوم الزاهرة ٨٧/٥ .

ودلك بحذف في السند ، والحذف من السند قد يستغرق كل السند او حذف من مبداء راو فأكثر على التوالي وهذا ما يسمى بالحديث المعلق وهذا النوع من الحذف ينبغي ان لا يخفى على المتمرسين في هذا العلم وحكم هذا النوع من الحديث الرد وعدم القبول الا اذا عرف المحذوف بالعدالة والضبط وكذلك ما لم يكن من معلقات البخارى وورد بصيغة الجزم كقال وروى لأن البخارى لا يعلق الحديث الا اذا صح الحديث عنه •

أما اذا كان بحذف الصحابي من آخر السند فيسمى « المرسل » فان لم يكن الحذف للسند كله ولا من مبدئه ولا من آخره فان كان المحذوف اثنين فصاعدا على التوالي فهو المعضل ، وان كان المحذوف راويا واحدا قبل الصحابي في موضع واحد أو في مواضع متتالية فهو المنقطع •

هذه هي اصطلاحات علماء الحديث في الردود من الاحاديث لحذف في السند • وعلى الباحث ان لا يقتصر في الاطلاع على ما ألفه المحدثون في هذا المجال وينبغي عليه ايضا الاطلاع بما كتبه علماء اصول الفقه في اسباب السنة لكونها الدليل الناقض من مؤدلة الاحكام والذين عنوا عناية كبيرة في ضبط السنة ووضعهم قواعد كلية وفرعية لها الى جانب اصطلاحات استحدثوها في ابوابها المختلفة •

٢ - سلامة الرجال من الطعن :

يقتضي من الباحث عند بحثه من حيث السند التمسك الى روايته والبحث عن احوالهم فاذا وجد من يطعن في روايته يرد هذا الحديث الا اذا وجد الحديث نفسه من طريق لا مطعن في سلسلة سنده •
وقد يكون الطعن في الراوي من جهة عدائه وقد يكون من جهة ضبطه •

فالطعن من جهة عدالته يكون بعدة اشياء :

١. - يكذب الراوي ٢ - او بتهمة الكذب ٣ - او جهالته
 ٤. - أو ظهور فسقه ٥ - ظهور بدعته •
- أما الطعن فيه من جهة ضبطه فيكون بعدة اشياء ايضا •

- ١ - فحش غلطه ٢ - فحش غفلته : بأن يكون كثير الذهول عن اتقان الرواية ٣ - وهمه : بأن يصل مقطوعا أو يبدل راوياً ثقة بآخر ضعيف أو نحو ذلك • ٤ - سوء حفظه •

ويترتب على وجود طعن من هذه الطعون في الراوي من نشوء انواع من الاحاديث سموها كل نوع منها باسم خاص •

فاذا ثبت كذبه يحكم على الحديث بالوضع ويسمى بالحديث الموضوع •

واذا اتهم الراوي بالكذب يحكم على هذا الحديث بالترك ويسمى بالحديث المتروك •

واذا طعن الراوي بفحش غلطه أو كثرة غفلته أو ظهور فسقه يقال بالنكر ويجعله البعض من قسم المتروك •

واذا كان الطعن ناشئاً من وهم الراوي الذي يحمله على وصل منقطع أو ابدال راو ثقة براو ضعيف يسمى بالحديث الملغى الى غير ذلك من الاصطلاحات التي تنشأ من وجود طعن من هذه الطعون في الراوي •

فالباحث عليه ان يدرك هذه الاصطلاحات ويقف على أسباب نشوءها لكي يتعرف على الاحاديث الضعيفة من الصحيحة وذلك بتعرف الاسناد واحوال الرجال •

والاسناد خصيصه لهذه الأمة وسنة باللغة مؤكدة • قال التوري :
الاسناد سلاح المؤمن وطلب العلم فيه سنة ، وقال احمد بن حنبل رحمه

الله طلب الاسناد العالي سنة عن سلف (٥٢) .

ومن أهم الأسباب التي دعى العلماء الى التمسك بالاسانيد ظهور الكذب وتفشيهِ بسبب تكون الفرق الاسلامية وظهور الزنادقة ودعاة المبتدعة ومتعصبي المذاهب وفسقة المحدثين والخوارج وغلاة الشيعة وقد ذكر القاضي عياض بعض أسباب الكذب على الرسول صلى الله عليه وسلم وقال: « وهم انواع منهم من يضع ما لم يقله أصلا اما ترافعا واستخفافا كالزنادقة واشباههم ، واما حبة بزعمهم ، وتدينا كجهلة المتعبدین الذين وضعوا الأحاديث في الفضائل والرغائب ، واما اغرابا وسمعة كفسقة المحدثين ، واما تعصبا واحتجاجا كدعاة المبتدعة ومتعصبي المذاهب واما اتباعا لهوى أهل الدنيا فيما أرادوه وطلب العذر لهم فيما أتوه وقد تمين جماعة من كل طبقة من الطبقات عند أهل الصنعة وعلم الرجال ومنهم من لا يضع متن الحديث ولكن ربما وضع للمتن الضعيف اسنادا صحيحا مشهورا ومنهم من يقلب الاسانيد او يزيد فيها ويتعمد ذلك اما للاغراب عن غيره واما لرفع الجهالة عن نفسه ومنهم من يكذب فيدعي سماع ما لم يسمع ولقاء من لم يلق ويحدث باحاديثهم الصحيحة عنهم ، ومنهم من يعتمد الى كلام الصحابة وغيرهم وحكم العرب والحكماء وينسبها الى النبي صلى الله عليه وسلم ، (٥٣) مما ادى الى انتشار هذه الاحاديث الموضوعة لانهم كانوا في اول امرهم لا يسألون عن الاسناد قال الامام محمد بن سيرين : لم يكونوا يسألون عن الاسناد فلما وقعت الفتنة قالوا : سموا لنا رجالكم فينظر الى أهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر الى أهل البدع فلا

(٥٢) تدريب الراوي : ١٥٩/٢ .

(٥٣) تاريخ التشريع الاسلامي للمرحوم الشيخ محمد الخضري : ٨٧
محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية لاستاذنا المرحوم الشيخ محمد
ابو زهرة : ٤١ وانظر ما جاء في مسلم الثبوت عن اسباب الوضع
١٢٥/٢ . نخبه الفكر ٤٧ .

يؤخذ حديثهم» (٥٤) •

الى ان جعل العلماء الاسناد من الدين فاشتروا لسماع الحديث ان يكون مسندا وقال عبدالله بن المبارك (٥٥) الاسناد من الدين لولا الاسناد لقال من شاء ما شاء» (٥٦) حتى بدأ العلماء في تأليف الكتب في هذه الاحاديث الموضوعية لبيان زيفها وحقيقتها فألف ابو الفضل محمد بن طاهر المقدسي (٤٤٨-٥٠٧ هـ) تذكرة الموضوعات ، وألف ابو الفرج عبدالرحمن بن الجوزي (٥٠١-٥٩٧ هـ) كتاب (الموضوعات الكبرى) وقد تساهل في الحكم على بعض الاحاديث بالوضع لهذا كثر انتقاد العلماء له وكذلك ألف الحافظ زين الدين عبدالرحيم العراقي (٧٢٥-٨٠٦ هـ) كتاب الباعث على الخلاص من حوادث القصاص • وألف السيوطي (٩١١ هـ) اللاليء المصنوعة في الاحاديث الموضوعية ، كما جمع أبو الحسن ابن عراق ما جمعه السيوطي في اللاليء المصنوعة وما ذيله مما فات ابن الجوزي في كتاب يسمى « تنزيه الشريعة المرفوعة عن الاخبار الشنيعة الموضوعية » وألف السخاوي كتابه « المقاصد الحسنة في بيان كثير من الاحاديث المشتهرة على اللسنة » وألف العجلوني كتاب « كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على السنة الناس » وألف القاضي محمد بن علي الشوكاني (١١٧٣-١٢٥٥ هـ) الفوائد المجموعة في الاحاديث الموضوعية •

وكان لعلماء الجرح والتعديل فضل كبير في بيان حال الرواة من حيث الضبط والعدالة والاتقان فمن عدلوه قبلت روايته ومن جرحوه ردت روايته من خلال ما ألفه هؤلاء الباحثون في رجال الحديث بالجرح والتعديل

(٥٤) صحيح مسلم بشرح النووي ٨٤/١ ، سنن الدارمي ١١٢/١ •
(٥٥) عبدالله بن المبارك الحنظلي المروزي كان محدثا مشهورا بمرور توفي سنة ١٨١ هـ ودفن في هيت الفهرست لابن النديم : ٢٢٨ تذكرة الحفاظ للذهبي ٣٥٤/١ •

وكان التاريخ خير سلاح يتسلح به العلماء تجاه الكذابين قال سفيان الثوري
 • لما استعمل الرواة الكذب استعملنا لهم التأريخ،^(٥٧) وللبخاري
 (٢٥٦ هـ) تواريخ ثلاثة فيها تعديل وتجريح ولعلي بن المديني (٢٣٤ هـ)
 تاريخ يقع في عشرة اجزاء ولابن حبان (٣٥٤ هـ) كتاب في أوامير التواريخ
 في عشرة اجزاء ولابي حاتم الرازي كتاب للجرح والتعديل وهو من أهم
 كتب الجرح والتعديل واعظمها فائدة واوثقها صلة بنقاد الرجال الذين عرفهم
 تاريخ الحديث • ضمنه (١٨٠٥٠) ترجمة، وميزان الاعتدال للإمام شمس الدين
 ضمنه (١٨٠٥٠) ترجمة، وميزان الاعتدال للإمام شمس الدين
 محمد بن احمد الذهبي التركماني (٦٧٣-٧٤٨ هـ) وطبع اكثر من مرة
 في اربعة اجزاء ضمت (١١٠٥٣) ترجمة) وكتاب التكميل في معرفة التقاة
 والضعفاء والمجاهيل للعماد بن كثير (٧٧٤ هـ) ولسان الميزان لابن حجر
 شهاب الدين ابي الفضل احمد بن علي ابن حجر العسقلاني (٧٧٣-٨٥٢ هـ)
 في اثني عشر مجلداً طبع بالهند ضمنه فيه نحو (١٤٣٤٣) ترجمة الى غير
 ذلك من الكتب كاسد الغاية وطبقات ابن سعد وتهذيب التهذيب لابن حجر
 فهؤلاء العلماء رحمهم الله قدموا الى التراث الانساني لونا جديداً في التثبت
 العلمي في العلوم الثقيلة بقيت اثارها الطيبة الى عصرنا الحاضر وستبقى الى
 يوم الدين انشاء الله تعالى^(٥٨) .

ثم ان للباحثين في رجال الحديث بالجرح والتعديل قواعد فنية عظيمة
 في نقد الرجال لذا نجد ان ابي حاتم الرازي^(٥٩) وضع للتعديل اربعة

(٥٦) صحيح مسلم بشرح النووي ٨٧/١ .

(٥٧) الكفاية : ١١٩ فتح المغيب : ١٣٣/٤ .

(٥٨) اصول الحديث للدكتور محمد عجاج الخطيب : ٢٥٩ .

(٥٩) هو عبدالرحمن بن محمد بن ابي حاتم بن ادريس بن المنذر التميمي
 الحنظلي الرازي كبار الحفاظين للحديث ومن تصانيفه التفسير
 والمسند والجرح والتعديل تذكرة الحفاظ ٤٦/٣ وفات الوفيات
 ٢٦/١ بقات الحنابلة .

مراتب وللجرح مثل ذلك كما وضع لكل درجة من درجات التعديل
اصطلاحا خاصا وكذلك للجرح ايضا •

أما الفاظ التعديل فعلى مراتب •

اعلاها : ثقة أو متقن أو ثبت أو حجة أو عدل أو ضابط •

الثانية : صدوق أو مجله الصدق أو لا بأس به وقال ابن أبي حاتم

هو ممن يكتب حديثه وينظر فيه •

الثالثة : شيخ فيكتب حديثه وينظر فيه •

الرابعة : صالح الحديث : يكتب للاعتبار •

أما الفاظهم في الجرح أيضا على مراتب •

فاذا قالوا : « لين الحديث » فهو ممن يكتب حديثه وينظر فيه اعتبارا •

فاذا قالوا : « ليس بقوى » فهو بمنزلة الأول في كتب حديثه الا أنه

دونه •

واذا قالوا : ضعيف الحديث فدون ليس بقوى ولا يطرح بل يعتبر به •

واذا قالوا : متروك الحديث أو واهية أو كذاب فهو ساقط لا يكتب

حديثه (٦٠) •

ثم ان العلماء اختلفوا في قبول الجرح والتعديل دون ذكر سببهما •

فقال قوم لابد من ذكر السبب فيهما ، وقال قوم : لا حاجة الى ذلك

فيهما ولكن المذهب الصحيح المشهور على أن التعديل مقبول من غير ذكر

سببه ، وأما الجرح فأنه لا يقبل الا مفسرا مبين السبب فلا بد من بيان سبب

الجرح ينظر فيه أهم جرح أم لا (٦١) •

قال الساجي : لابد من ذكر سبب الجرح لاختلاف الناس فيما

(٦٠) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم ٣٧/١ القسم الاول علوم الحديث

لابن الصلاح ١١٢

(٦١) الاحكام للامام ٧٢/٢ ، الكفاية لمخطيب البغدادي : ١٠٨ •

يجرح به بخلاف العدالة فان سببها واحد لا اختلاف فيه^(٦٢) وقال ابن الصلاح تعليقا على كلام الشافعي وهذا ظاهر مقرر في الفقه وأصوله^(٦٣) لأن ذكر سبب الجرح يعرف حقيقة الراوي فان الجرح قد يرى الشيء جارحا وغيره لا يراه كذلك ويدل على هذا أنه قيل لشعبة « لما تركت حديث فلان » فقال « رأيت يركض على برذون فتركت حديثه »^(٦٤) .

واذا اجتمع في شخص جرح وتعديل فالجرح مقدم لأن المعدل يخبر عما ظهر من حالة والجرح يخبر عن باطن خفي على المعدل . أما اذا زاد عدد المعدلين فقد قيل التعديل أولى والصحيح والذي عليه الجمهور أن الجرح أولى^(٦٥) كما هو مفصل في كتب المصطلح في علم الحديث مثل التقريب وشرحه التدريب وعلوم الحديث لابن الصلاح وفي كتب اصول الفقه كالأحكام اللامدى ومسلم الثبوت ومنهاج الاصول للبيضاوى .

لذا لو أردنا أن نقف على صحة الحديث من حيث سندنا علينا أن نجتمع طرق الحديث ويهديننا الى ذلك بعض الفهارس التي وضعت لكتاب أو عدة كتب وبينت مواضع الحديث من الكتاب أو الكتب كمفتاح كنوز

(٦٢) تدريب الراوي : ٣٤٦/١ ، المسودة : ٢٦٩ .

(٦٣) علوم الحديث لابن الصلاح : ٩٦ .

(٦٤) الكفاية : ١١٠ شعبة بن الحجاج بن الورد العتكي الأزدي الواسطي ثم البصري أبو بسطام ٨٢ - ١٦٠ هـ . من أئمة الحديث ولد ونشأ بواسط وسكن البصرة حتى وفاته وهو أول من فتن بالعراق عن أمر المحدثين وكان عالما بالأدب والشعر وله كتاب (الضرائب) في الحديث . تهذيب التهذيب ٣٣٨/٤ حلية الاولياء ١٤٤/٧ . تاريخ بغداد ٢٥٥/٩ تدريب الراوي ٣١٠/١ . جامع الاصول - لابن الاثير الجزري ٧٠/١ . ٧١ .

(٦٥) مسلم الثبوت ١٥٠/٢ .

السنة للمستشرق ونسك ترجمة محمد فؤاد عبد الباقي وكذلك المعجم
المفهرس رتبة لفيف من المستشرقين بإشراف المستشرق ونسك وكفهارس
البخاري الذي أخرجه الشيخ رضوان محمد رضوان فان هذه الكتب يرشد
الباحث عند ذكر الحديث الى جميع المواضع التي جاء فيها الحديث من
الكتب الستة وغيرها . دون اهمال كتب التخريج التي اختصت في تخريج
احاديث كتاب مشهور في التفسير أو الفقه أو الاصول كتخريج احاديث
الكشاف في التفسير لجمال الدين محمد بن عبدالله الحنفي (٧٦٢ هـ)
وتخريج احاديث البيضاوي في التفسير للشيخ عبدالرؤوف المناوي (٩٠٠ هـ)
والطرق والوسائل الى معرفة الدلائل شرح مختصر القدوري في فقه الحنفية
لاحمد بن عثمان التركماني (٧٤٤ هـ) وتخريج احاديث الهداية المسمى
بـ (نصب الراية في تخريج احاديث الهداية) للمؤلف جمال الدين بن
أبي محمد عبدالله بن يوسف الحنفي الزيلعي (٧٦٢ هـ) وخلاصة البدر
المنير في تخريج احاديث الشرح الكبير للوجيز في فقه الشافعية لسراج الدين
عمر بن علي الانصاري المعروف بابن الملقن . وتخريج احاديث المنهاج في
فقه الشافعية لسراج الدين بن عمر بن علي وكتاب المغني عن حمل الاسفار
الى الاسفار في تخريج ما في الاحياء من الاخبار أي كتاب أحياء علوم
الدين لعبدالرحيم بن الحسين العراقي (٨٠٦ هـ) .

وادراك الحقيقة في تخريج احاديث الطريقة في الموعظة - لعلي بن
حسين بن صدقة المصري ثم اليماني فرغ من تأليفه (١٠٥٠ هـ) (٦٦) وكتاب
تخريج احاديث اصول فخر الاسلام اليزدوي لقاسم بن قطلولغا . . . الى
غير ذلك من الكتب التي اهتمت بالنقد والتخريج .

(٦٦) مفتاح السنة محمد عبدالعزيز الخولي ١٦٠ ، ١٦١ .

ثانيا - النظر في المتن

المتن في اللغة : المتن في كل شيء ما صلب ظهره والجمع متون ومتان ومتن كل شيء ما ظهر منه وما ارتفع وصلب من الأرض ومتن القوس تسيئاً شديداً بالعصب^(٦٧) .

والمتن في الاصلاح : « هو ألفاظ الحديث التي تقوم بها معانيه »^(٦٨) ولعله سمي بذلك لانه الظاهر والمطلوب والغاية من الحديث كله فهو مأخوذ من معانيه السابقة^(٦٩) .

ان نقد المتن قد نال حظه من العلماء كما نال الاسناد وان العلماء كما وجهوا النقد على متن الحديث كذلك وجهوا الطعن على روايته وما زعم بعض المستشرقين امثال كولدزيهير وشاخت ومن قلدتهم من كتاب العرب والمسلمين^(٧٠) من أن المحدثين لم يعينوا بالنقد الداخلي كعنايتهم بالنقد الخارجي فهذا الكلام لا يقصد منه الا مجرد التشكيك في جهودهم العلمية^(٧١) فهذا ابن الصلاح يقول « وقد يفهمون الوضع من قرينة حال الراوى والمروى فقد وضعت أحاديث طويلة يشهد بوضعها ركاكة الفاظها ومعانيها »^(٧٢) ويمكننا ان نقول أن نقد المتن كان أول علوم الحديث وجودا كما نجد ذلك واضحا في عصر الصحابة وذلك بعرض المرويات على نصوص وقواعد الدين كحديث الذي أخرجه الشيخان عن عائشة رضي الله عنها قال سمعت حديث عمر وابنه أن رسول الله صلى الله

(٦٧) انظر لسان العرب مادة (متن) .

(٦٨) انظر : تدريب الراوي : ٤٢ .

(٦٩) اصول الحديث للدكتور محمد عجاج الخطيب : ٣٢ .

(٧٠) قول احمد امين راجع ص الاسلام ١٣٠/٢ ، ١٣١ .

(٧١) المدخل الى علوم الحديث مقدمة تحقيق كتاب علوم الحديث لابن

الصلاح للدكتور نورالدين ١٣ .

(٧٢) علوم الحديث لابن الصلاح : ٨٩ .

عليه وسلم قال : ان الحديث ليعذب ببكاء أهله عليه فقالت : رحم الله عمر وابنه ما حدث رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله يعذب المؤمنين ببكاء احد ولكن قال : ان الله يزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه وقالت : حسبكم القرآن « ولا تزر وازرة وزر اخرى » وزاد مسلم « انكم لتحدثوني غير كاذبين ولا مكذبين ولكن السمع يخطيء » (٧٣) •

والمتن ما ينتهي اليه السند في الكلام •

واحوال المتن هي ما يطراً عليه من رفع أو وقف أو شدوذ أو اعلال أو صحة أو غير ذلك •

وعلماء الحديث ، وضعوا مصطلحات خاصة للاحوال التي تطراً على السند مثل المرسل والمنقطع والمرسل ، وهناك مصطلحات خاصة تطلق على الاحوال التي تطراً على المتن مثل المرفوع والموقوف ومختلف الحديث النسخ والنسوخ من الاحاديث • وهناك مصطلحات مشتركة بينهما كالشاذ والمنكر والمعلّ والمضطرب والمصحف والمقلوب والمدرج ... الخ •

فلا نريد ان نستعرض كل هذه المصطلحات لان الكلام عليها أمر يطول شرحه ولنا نقول ان معرفة هذه المصطلحات تمكن الباحث من نقد متن الحديث والوقوف على الاحوال التي تطراً عليه •

لان الحديث قد يبدو في الظاهر سليماً ولكنه في الحقيقة معل أو شاذ والاعلال والشدوذ يجعل الحديث ضعيفاً ، والعلّة سبب خفي تقدح في صحة الحديث وان كان الحديث في الظاهر سليماً وهذا السبب يدرك بتفرد

(٧٣) أخرجه البخاري في الجنائز : ٧٧/٢ ، ٨٠ مسلم : ٤٢/٣ ، ٤٣ مسند احمد تحقيق محمد احمد شاكر ٨٩/٧ مسلم الثبوت : ٢/٢ • ١٠٩

الراوي وبمخالفة غيره له مع قرائن تنظيم الى ذلك تنبه العارف على وهم من الراوي وذلك بارسال موصول أو وقف المرفوع أو دخول حديث في حديث الى غير ذلك (٧٤) •

• أما الشاذ فهناك شاذ مردود وشاذ مقبول •

فالشاذ المردود هو ما يكون بانفراد الراوي الثقة به مخالفا لمن هو أرجح منه لزيادة ضبط أو كثرة عدد أو غير ذلك من وجوده الترجيح • أما الشاذ المقبول وذلك بأن يروى العدل الضابط حديثا تفرد به وليس له مخالف يرويه على غير ما روى فانه يكون مقبولا لان بعض الصحابة قد انفردوا ببعض احاديث وحكم لها بالقبول فقد تفرد عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قال المحدثون بحديث انما الاعمال بالنيات •

• أما اذا كان الراوي المنفرد لا يوثق بحفظه ولا اتقانه لما انفرد به كان حديثه مردوداً (٧٥) • والطريقة الى معرفة الاعلال والشذوذ في الحديث جمع طرق الحديث والنظر في اختلاف رواياته وفي ضبطهم واتقانه •

ومعرفة العلل الغامضة من اصعب الامور وادراكها يضرب من الالهام يشرح الله به صدر العالم والخبير بشؤون الحديث قال عبدالرحمن بن مهدي (٧٦) « معرفة علم الحديث الهام ولو قلت للعالم بعلل الحديث من أين قلت هذا ؟ لم يكن له حجة وكم من شخص لا يهتدي الى ذلك » (٧٧) • وقد اجمع العلماء على أهمية هذا العلم وعلى مكانته ودقته قال ابن

(٧٤) تدريب الراوي : ٢٥٢/١ ، ٢٥٣ •

(٧٥) تدريب الراوي ٢٣٣/١ وما بعدها •

(٧٦) معرفة علوم الحديث للحاكم : ١١٣ •

(٧٧) عبدالرحمن بن مهدي من كبار حفاظ الحديث وله فيه تصانيف

الصلاح ان معرفة علل الحديث من أجل علوم الحديث وأرفعها وأشرفها
واسما يضطلع بذلك أهل الحفظ والخبرة والفهم الثاقب^(٧٨) .

وقال الحاكم هو علم برأسه غير الصحيح والسقيم والجرح والتعديل
والحجة في معرفته عندنا الحفظ والفهم والمعرفة لا غير^(٧٩) .

قال عبدالرحمن بن مهدي لان أعرف علة حديث هو عندي احب الي
من أن اكب عشرين حديثا ليس عندي^(٨٠) .

ونظرا لصعوبة معرفتها التي تتوقف على الممارسة فقد قل التأليف فيه
وممن كتب في هذا العلم ابن المديني (٢٣٤ هـ) والامام البخاري (٢٥٦ هـ)
وابن ابي حاتم (٣٢٧ هـ) وعلي بن عمر الدارقطني (٣٧٥ هـ) ومحمد بن
عبدالله بن عبدالله الحاكم (٤٠٥ هـ) وابن الجوزي (٥٩٧ هـ) .

ولاحديث المقبول ينبغي ان يكون سالما عن المعارض . أما اذا خالف
متمنه متن حديث مقبول آخر بأن يدل أحدهما على اثبات شيء والاخر على
نفيه أو يدل أحدهما على الحل والاخر على الحرمة - وهذا ما يعرف عند
المحدثين بمختلف الحديث - فيلزمنا ان نبحت عن امكان الجمع بين
المتعارضين دون تعسف فان امكن فيها ويجب العمل بهما ولا يصار الى
التعارض والنسخ كحديث « لا عدوى ولا طيرة » مع حديث « فر من المجذوم
كفراراك من الاسد » وكلاهما صحيح وقد يجمع بينهما بأن هذه الأمراض
لا تعدى بطبعها ولكن الله تبارك وتعالى جعل مخالطة المريض بها للصحيح

حديث ببغداد ولد في سنة ١٣٥ هـ وتوفي سنة ١٩٨ في البصرة

تهذيب التهذيب ٢٧٩/٦ .

(٧٨) تدريب الراوي : ٢٥٢/١ .

(٧٩) علوم الحديث لابن الصلاح : ٣٤ ، نخبه الفكر : ٢١ .

(٨٠) معرفة علوم الحديث للحاكم : ١١٢ .

سببا لاعدائه مرضه ثم قد يتخلف ذلك عن سببه كما في سائر الاسباب^(٨١) .
وان لم يمكن الجمع بينهما بحثا فيما يمكن ان يكون ناسخا لتأخره
في التاريخ فنعمل به ونهمل سواء . ومعركة ناسخ الحديث من منسوخه
من أهم فنون الحديث فقد روى عن الزهري « قال : أعني الفقهاء وأعجزهم
ان يعرفوا ناسخ الحديث من منسوخه »^(٨٢) .

واول من كتب في النسخ الامام الشافعي وقال ابن الصلاح : وكان
للشافعي يد طولى وسابقة اولى ، وقال الامام احمد لابن واره وقد قدم من
مصر كتبت كتب الشافعي قال : لا قال فرطت ، ما علمنا المجمل والمفسر
ولا ناسخ الحديث من منسوخه حتى جالسنا الشافعي^(٨٣) وقد ألف فيه
ايضا الحافظ ابو بكر محمد بن موسى بن عثمان بن حازم الهمداني المتوفي
(٥٨٤ هـ)^(٨٤) ذكر في كل باب الاحاديث التي ظاهرها التعارض وبين
ادوال العلماء فيها والناسخ والمنسوخ منها وكثيرا ما كان يدلي برأيه ويرجح
فولا على آخر وصدر كتابه بمقدمة علمية قيمة .

وان لم يكن معرفة ذلك وأمكن ترجيح أحد الحديثين على الآخر
باحدى طرق الترجيح عملنا وأوجه الترجيح كثيرة عند العلماء وهي مبسوطة
ومفصلة في كتب اصول الفقه فمنهم من ذكر انها تبلغ الخمسين ذكر
الحازمي في كتابه والاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار ووصلها غيره الى
أكثر من ذلك .

وهكذا نجد بعد هذا العرض الموجز لمنهج البحث في السنة - أن

(٨١) المصدر السابق .

(٨٢) علوم الحديث لابن الصلاح : ٢٥٧ وهناك عدة وجوه للجمع بين
هذين الحديثين انظر : تدريب الراوي ١٩٨/٢ وفتح الباري ١٠/
١٣٦ ، ١٣٧ .

(٨٣) تدريب الراوي : ١٩٠/٢ وعلوم الحديث لابن الصلاح ٢٤٩ .

(٨٤) علوم الحديث لابن الصلاح : ٢٥٠ .

علماء الحديث والاصول تفتتوا في وضع القواعد واستحداث المصطلحات. لقد الرجال والنصوص وذلك للتثبت عن الروايات وكيفية نقدها طبقاً لهذه القواعد والاصول متبعاً اساليب موضوعية وقواعد سليمة من النظر العلمي الصحيح وانهم باساليبهم هذه فاقوا علماء مناهج البحث المحدثين في طريقة التثبت عن الروايات وأن منهجهم يتميز عن غيره بالتشدد في التحري والدقة في التقصي عن الحقائق والمعلومات •

وفي العصر الحديث اعترف الباحثون الاجانب للمحدثين بدقة عملهم وافقروا بحسن صنعهم واتخذ علماء التاريخ من قواعدهم اصولاً يتبعونها في تقصي الحقائق التاريخية ووجدوا فيها خيراً ميزان توزن به وثائق التاريخ^(٨٥) •
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين •



-
- (٨٥) الاعتبار في الناسخ والمنسوخ مفن الآثار نشره وعلق عليه وصححه راتب حاكمي في حمص سنة ١٢٨٦هـ - ١٩٦٦م •
- (٨٦) انظر منهج البحث التاريخي ١٣٨ وينقل أسد رستم مجموعة من اقوال علماء الحديث والاصول في كيفية اخذ الاخبار من الرواة انظر : مصطلح التاريخ أسد رستم : ٦٩ •

فكرة الخطأ في قانون العقوبات

الدكتور

ذنون احمد الرجيو

(١) تمهيد :

الحمد لله الذي علا بحوله ، ودنا بطوله ، أمره قضاء وحكمة ،
ورضاه أمان ونعمة ، يقضي بعلم ، ويعفو بحلم ، هو الاول ليس قبله
شيء ، وهو الآخر ليس بعده شيء ، والصلاة والسلام على نينا نبي الرحمة
الى يوم الدين وبعد :

١ - اخترت ان يكون بحثي هذا في الخطأ نظرا لما يعترى بعض
الاحكام من اخطاء في تطبيق القواعد العامة ، واقول ان الخطأ بمعناه
الواسع ، هو الركيزة الجوهرية في المسؤولية الجنائية ، وقد يكون عمدا
ويأخذ شكل القصد ، وقد يكون غير عمدى فيأخذ شكل الاهمال .
والخطأ بالمعنى الاول ، يفترض فيه ان يكون القصد النفسي قد
احاط بجميع الوقائع التي ارادها الفاعل وسعى الى تحقيقها وتمثلها على
اساس انها ضرورية الوقوع^(١) .

اما الخطأ بالمعنى الثاني فيطلب ان يتوافر فيه عنصران الاول الاخلال
بواجب الحيطة والحذر المطلوب في القاعدة القانونية ، والعنصر الثاني توافر
علاقة نفسية تصل ما بين ارادة الجاني والنتيجة الاجرامية ، وقد أكدت
المحكمة العليا الالمانية الى ضرورة قيام هذا التلازم بين العنصرين فقالت انه
(يفترض الخطأ غير العمدى ، ان الفاعل قد اغفل العناية التي كانت في

(١) الدكتور محمد محي الدين عوض/ القانون الجنائي سنة ١٩٦٣ صفحة
٤٤٢ .

استطاعته، رغم انها واجبة بالنظر الى ظروفه ومعلوماته وامكانياته، ولم يتوقع النتيجة الاجرامية ، التي كان في وسعه توقعها لو بذل العناية المفروضة عليه ، او توقع امكان حدوثها ولكن قدر انها لم تحدث (٢) .

والنتيجة المرتبة على هذا التلازم الوثيق انه لا يمكن تصور وجود خطأ بلا نشاط طوعي ، والتقصي عن العامل النفسي يدفعنا الى القول بأن الجاني لو كان قد تمثل الواقعة الاجرامية ، على انها ضرورية الوقوع لا وقف نشاطه اذ المفترض انه كان مبتغيا لهذه النتيجة المؤسفة ، وعلى ذلك يرجع السبب النفسي لفعله الى عدم تصوره لهذه النتيجة ، او انه تصورهما بما يخالف واقعها الموضوعي (٣) .

٢ - والمشرع العربي اتخذ الادراك Conscience وحرية الاختيار Libre Arbitre اساسا للمسؤولية الجنائية ، فالقول بقيام المسؤولية الجنائية يفترض حتما توافر الادراك ، وبدونه لا توافر رابطة الاسناد المعنوي التي هي بمثابة همزة الوصل التي تحقق العلاقة الذهنية بين الفاعل والنتيجة ، بل هي الرابطة التي تحقق فكرة الخطأ في قانون العقوبات .
ويبدو مما تقدم انه اذا كان الركن المادي هو الجزء الملموس للسلوك كما وصفه نص التجريم ، فان الركن المعنوي هو الجزء الثاني النفساني المكون لكيان الجريمة .

فالنص الجنائي على هذا الاساس لا يمكن ان يكتفي في قيام الجريمة بالجزء الاول المادي، وانما يتطلب تحقق الركن المعنوي ايضا فاذا ما تخلف هذا الركن انعدمت الجريمة ، بخلاف المسؤولية الموضوعية او المسؤولية

(٢) الدكتور محمود نجيب حسني/أشار الى هذا الحكم في مؤلفه شرح قانون العقوبات سنة ١٩٦٢ حاشية رقم (١) صفحة ٧٦٨ .

(٣) Delogu (T.) La Culpabilité dans la théorie générale de l'infraction 1952. p. 228 No. 439.

المادية البحتة التي كانت سائدة في الأزمان السابقة ، والقائلة بتحقيق المسؤولية بمجرد ارتكاب الفعل المادي المحقق للضرر ، او بعبارة اوضح ان تلك المسؤولية كانت تقرر فكرة الضرر وحدها ، اذ بمجرد تحقق الضرر تبرر العقوبة ، دون حاجة لاجراء اي بحث بشأن الظروف او الاحوال النفسية الخاصة بشخص التسبب في الضرر^(٤) .

وعلى هذا الاساس غدت فكرة المسؤولية المعنوية او فكرة الخطأ في قانون العقوبات غير مقبولة خارج نطاق حرية الاختيار ، وهذه الفكرة اصبحت حقيقة مقررة في كافة المجالات مدنية كانت ام جنائية ، ويتحقق هذه المسؤولية المعنوية يتحقق الاثم La Culpabilité ، فالاثم بهذا التحديد يعتبر عنصرا من عناصر الجريمة ، بل هو على وجه التحديد يعتبر ذلك العنصر الذي يعبر اكثر من غيره عن الاساس الانساني والادبي الذي تقوم عليه فكرة الجريمة^(٥) .

وطبيعي جدا اذا لم تكن الجريمة نتيجة لعمل حر ، من كائن يملك شعوره فلا يمكن ان يكون الفاعل اهلا للعقاب . فمسألة حرية الاختيار وان كانت من المسائل الفلسفية ، الا انها في المجال القانوني تعتبر المحور الاساسي في المسؤولية المعنوية ، وهي نقطة جوهرية تهم المشرع اكثر مما تهم القاضي ، ويفترض في هذه الحرية وجود باعث او اكثر يدفع الشخص نحو عمل معين .

ويؤكد الاستاذ Bentham هذا المعنى بقوله انه : (لا يمكن ان

(٤) Saleilles (R.) L'individualisation de La peine, 2 édit. Paris 1909. p. 32.

(٥) Bettiol (Guiseppe) Diritto penale Parte III 1955 pp. 249-280

تؤثر على الارادة الا ببواعث ، ومن يتكلم عن البواعث يتكلم عن الالم
والسرور (٦) .

والتشريعات الجنائية الاجنبية الحديثة كإيطاليا والمانيا وفرنسا تستوحي
نفس هذا الافتراض المتمثل بالتشريع العربي ، فالخطأ ايا كانت صورته
يعتبر اعتداء على التشريع ، الذي يهدف الى حماية المصالح المشروعة
بشرط ان يجند له مكانا في الارادة ومن هنا يظهر استخفاف الفاعل
بالقاعدة القانونية .

غير ان هذا الخطأ سيفقد القيمة القانونية اذا انعدمت الارادة او
انتقصت الى درجة تصبح ذات وجود ضعيف ، فالارادة على هذا النحو
اذن ليست الاثما لتحقيق الاثر القانوني (٧) .

٣ - ويتضح مما تقدم ان من اول مستلزمات الخطأ الجنائي ، ان
يكون النشاط المادي وليد ارادة عابثة (آئمة) وهذه الارادة هي التي تحرك
السلوك فاذا ما انصرف الى السلوك والنتيجة يتوافر في الواقعة الجنائية
القصد (intention) اما اذا انصرفت الارادة الى السلوك دون النتيجة

فيتوافر الخطأ غير العمدى La faute non-intentionnelle .
وبهذا المعنى قال ايرنج : (بأن فكرة الخطأ حالة من الحالات
المتعارضة مع احكام التشريع ، فاذا ما ثبت وجوده فلم يعد للشك موضع
بحضية العقوبة .

فالشخص لكي يتفادى العقاب او المسؤولية ، عليه ان يهيم هذا العنصر
العمدوى ، بالدفع بأن ارادته ما كانت تسمح لهذا التصرف ، حيث انه بذل

(٦) Bentham. Traité de législation civil et pénale
1820 ch. II, T. III, p. 45.

(٧) Esmein (P.) Trois problèmes de droit. Civil Rev.
Trimestrielle de droit Civil 1939 P. 317

كل ما في وسعه لتجنب الخطر ، الا انه مع ذلك واجه قوة لا قبل له على ردها ، وعند هذا الحد تنتهي الارادة وبانتهائها ينتفي الاسناد المعنوي وباتقاء الاسناد المعنوي تنعدم المسؤولية - (٨) .

مقياس الخطأ وجسامته :

٤ - اولا - مقياس الخطأ :

يكاد الفقه المدني والفقه الجنائي يتفقان على اتخاذ مسلك الرجل العادي ، كمقياس لتحقيق الخطأ وتجديد جسامته في الظروف المماثلة لظروف الفاعل ، وهذا الاتجاه يؤكد على ضرورة الاعتماد بالظروف الشخصية المتصلة بشخص الفاعل نفسه ، كظرف الزمان والمكان والسن والعلم والبيئة والعرف والعادات ، ولذلك يتعين على القاضي استقصاء مسلك الرجل المتوسط فيما لو وجد بمثل ظروف الفاعل .

والاستاذان هنري وليون مازو ، ذهبا الى ضرورة التمييز بين الظروف الخارجية والظروف الداخلية (النفسية) المتصلة بشخص الفاعل والاعتماد بالاولى دون الثانية (٩) .

ونحن لا نعتقد بسلامة هذه التفرقة في نطاق القواعد الجنائية أفلا اولا ، لأن لكل قاعدة قانونية طبيعية مستقلة بها ، وثانيا ، ان الاخذ بهذه التفرقة ستدفعنا الى قبول مطالبة المجنون او غير المميز بمثل عناية الرجل السليم ، فضلا عن الصعوبة التي ستواجهنا في كيفية الفصل بين هذين النوعين من الظروف .

(٨) Luquet, délit nécessaire, thèse 1902, P. 1926.

L. Luoperet: Délit nécessaire, thèse 1902, p. 28.

(٩) L.H. Maycaud: Traité de la responsabilité 1949. No. 439.

وفريق آخر قال بمعيار مختلط ، ادخل في اعتباره الشخص المتوسط من نفس الطبقة التي ينتمي لها الفاعل^(١٠) . وهذا المعيار ادخل الى نطاق القواعد الجنائية ، اسوة بالقواعد المدنية .

وبصدد هذا المعيار نقول ان الصعوبة التي واجهناها في المعيار الذي تقدم هذا المعيار ستكون هي ذات الصعوبة التي تواجهنا بالاخذ بالمعيار المختلط ، لأن في الواقع ليس هناك شخصان متماثلان تمام التماثل فاستخلاص الشخص المتوسط سيكون امرا عسيرا على القاضي . لذلك نرى ما دامت العبرة في الخطأ الجنائي هي بالرجوع الى قواعد المسؤولية المعنوية على النحو الذي اوضحناه فمن الافضل والاقترب الى العدالة ان يكون المعيار هو (المشاعر الفردية الاعتيادية التي يمارسها الفرد نفسه في حياته اليومية ، واثار ردود الفعل في تلك المشاعر)^(١١) . فاذا كان الخطأ نتيجة فقدان الادراك او حرية الاختيار لم يعد هناك اي مبرر لمساءلة الفاعل . لأن هذه المشاعر الفردية هي غطاء ارادته الحقيقية في الخطأين العمدي وغير العمدي .

فالمهمة التي يواجهها القاضي الجنائي على هذا النحو ليست هي حالة الرجل العادي او المتوسط ، ليقوم بعملية مقارنة بسيطة وانما المهمة هي مهمة قياس هذه المشاعر وردود الفعل فيها ، ذلك لاننا حينما نريد ان نعرض للعالم الخارجي كيان وجودنا ، انما في الواقع لا نعرض الا ارادتنا التي كسأها تلك المشاعر ، فان لم تكن لنا ارادة تعمل باطار مشاعرنا ، فلم يكن لنا اي كيان طبيعي . وهذا الكيان الطبيعي هو وحده موضع الاعتبار في

Delogu (Tullio) — 231. (١٠)

Cyprain O Oknkwo and Machael Naish, (١١)
Criminal Law 1964, 115 No. 5.

القواعد القانونية وبالتالي فلا يمكن ان يوجد مستقلا عن الارادة^(١٢) .

٥ - ثانيا - جسامه الخطأ :

اما من حيث جسامه الخطأ فقد أكد الفقه الفرنسي القديم على تقسيم الخطأ الى خطأ ثقيل ، وخفيف ، وخفيف جدا ، غير ان الفقه الفرنسي الحديث لا يتطلب قدرا معينا من الجسامه على النحو الذي يتطلبه الفقه الفرنسي القديم ، والفقه الجنائي اتجه الى نفس هذا الاتجاه تأثرا بالفقه المدني الحديث^(١٣) .

غير ان هناك رأي قال بضرورة التفرقة بين القاعدة المدنية والقاعدة الجنائية ، ويؤكد اصحاب هذا الرأي وجوب توافر قدرا معينا من الجسامه في الخطأ الجنائي . ففي القاعدة المدنية ينشأ التعارض بين مصالح خاصة ، اما في القاعدة العقابية فترمي الى تحقيق هدف اجتماعي ، ومن هذه الزاوية تختلف مهمة القاضي المدني عن مهمة القاضي الجنائي فينما تنحصر مهمة القاضي المدني في استقصاءاته لمعرفة اي من الطرفين يجب ان يتحمل الضرر الناتج عن خطأه ، ومن طبيعة هذه الاستقصاءات ان التنازع يحدث في اقل الاخطاء درجة ، فان مهمة القاضي الجنائي تدور حول استقصاءاته عن الخطورة الحالية او المستقبلية ، فهو لا يدين الفاعل الا حينما يندر الفعل بخطرورة اجتماعية حالة او وشيكة الحلول^(١٤) .

(١٢) Nico Poulantzos nature des choses et droit 1965, 115.

(١٣) Roux. Droit Climinel Francais 1927. P. 150.
V. Delogu, p. 231.

(١٤) Vidal et Magnol, Cours de droit Criminel et de science pénitentiaire, Paris 1935. p. 198.
No. 136.

ومن هنا نستخلص ان الدعوى المدنية المرفوعة امام القضاء المدني لاصلاح ضرر سببه فعل جرمي لا يستمد سببه من الجريمة نفسها ، وانما من نفس الطبيعة القانونية للنص المدني .

٦ - والراجع ان الخطأ الجنائي لا يختلف في اي عنصر من عناصره عن الخطأ المدني ، فأى خطأ يرتب المسؤولية المدنية يرتب بنفس الوقت المسؤولية الجنائية ، وكل ما يبدو من فروق بين الخطأين ليست جوهرية ومرد ذلك الى ان قانون العقوبات لا يعلق العقاب على درجة من الجسامة في الخطأ ، وانما على حصول نتيجة معينة يرى فيها من الجسامة ما يستدعي التجريم ، خلافا للواقعة المدنية التي ترتب المسؤولية عن كل ضرر ايا كانت صورته هذا من جهة ، ومن جهة اخرى ان صور الخطأ في قانون العقوبات محصورة ومحدودة بينما في القانون المدني لا يمكن ان يتحقق هذا الحصر .

٧ - التطبيقات القانونية لصور الخطأ :

ولأجل ايضاح فكرة الخطأ الجنائي العمدى منه وغير العمدى نأخذ بعض صور الخطأ بنوعيه ولذلك أثرنا ان يتناول بحثنا ثلاث صور :

١ - خطأ العمل . ٢ - حوادث السيارات . ٣ - مسؤولية ذوى المهن الطبية .

٨ - مسؤولية العمل :

الواقع ان هذه المسؤولية نص عليها المشرع العراقي بسادته ٤١٦/١ و ٢ من قانون العقوبات وجعل صور الخطأ الاهمال ، والرعونة ، او عدم الانتباه او عدم الحشاش او عدم مراعاة القوانين والانظمة والاوامر ، وشدد العقاب في النار الثانية اذا تخلف عن تسليم الصور نتيجة جسيمة دون تم تعداد صور الخطأ كلها في الواقع لا نرى الا نرى ان هذا هو الصحيح

ان هذه المسؤولية منها ما هو مدني بحت كاصحاب المعامل والعمال الذين يعملون في تلك المعامل بعقود ، فالاصابات الناتجة عن العمل تحكمها المسؤولية الافتراضية ، لأن اصحاب العمل الذين يضطلمون بأرباح طائلة يقبلون مقدما تعويض المصاب اذ ان قبولهم لهذه الارباح التي هي وليدة العمل يقبلون ايضا تعويض المصابين تبعاً لذلك ، نتيجة لما يسمى ببدأ التسليم بقبول المخاطر وهذا الجانب لا شأن لنا به ما دام بحثنا يقتصر على الخطأ الجنائي بنوعه .

٩ - فالخطأ الجنائي ، اما ان يأخذ المظهر المادي فيطوى الفعل على خفة وسوء تصرف كمن يطلق النار على صيد فيصيب ماراً فيقتله . او ان تظهر في واقعة معنوية تنطوي على جهل وعدم كفاءة ، كالخطأ الذي يرتكبه المهندس المعماري فيتسبب عنه سقوط بناء وموت شخص^(١٥) .

والقاعدة التي يسترشد بها في تقدير الخطأ ، رجال الفن الذين يتعين عليهم ان يلتزموا بذل جهود صادقة يقضيه متفقه مع الاصول العلمية الثابتة ، وهي الاصول التي يعرفها اهل العلم ولا يتسامحون مع من يجهلها او يتخطاها ممن ينتسب الى علمهم وفنهم^(١٦) .

والقضاء الفرنسي جعل الفاعل في حل من مسؤوليته اذا كان عمله لا يدخل سبياً للواقعة المادية فقال .. (لا مسؤولية على الفاعل متى ثبت من وصف الوقائع القانونية بأن الظروف التي احاطت بالحادث الجنائي لا يمكن ان تعتبر سبياً او احدى مسببات هذا الحادث)^(١٧) واعتقد ان هذا الحكم القضائي محل نظر فاذا كانت وصف الوقائع القانونية تشكل خطأ

(١٥) Cass, 2 Mai 1929, P. 318.

(١٦) استاذنا الدكتور محمود محمود مصطفى / قانون العقوبات القسم الخاص سنة ٩٦٤ صفحة ٣٨٥ .

(١٧) Soc. 18 Apr. 1958 D. 1958, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

فإن الفاعل يتعين ادائه وإن لم يكن خطأ سببا للحادث فكل ما هنالك يستفيد فقط من تخفيض العقوبة ، لأن معيار الضرر الجنائي هو كسوف النتيجة التي يعاقب عليها المشرع تلحق ضررا حقيقيا او محتملا بقيمة من القيم الاجتماعية التي يحرص الشارع على صيانتها من العدوان عليها ، وقد يكون الضرر الحقيقي او الاحتمالي مدمرا لتلك القيمة او مجرد ثابت بها عبثا مستهجن اجتماعيا وفي ضوء ذلك يقال بأن العمل خاطيء او غير خاطيء وبكلمة اصدق ان الضرر في اوسع معانيه هو اهدار القيم الاجتماعية التي يحميها القانون فلأجل الحفاظ على هذه الحماية يتعين العقاب ان لم يشكل الخطأ جرم مستقل .

١٠- حوادث السيارات : من حيث المسؤولية الجنائية

ومرة اخرى يفترض في الخطأ غير العمدي في حوادث السيارات ان يكون الفاعل قد اغفل العناية التي كانت في استطاعته الالتفات اليها لو اراد ، الا انه غير مكترث بتلك العناية كما يجب فوقع الحادث وكان بوسعه تفاديه لو كان باذلا العناية اللازمة . وبهذا المعنى قال القضاء المصري (لا جدوى للمتهم من المجادلة بشأن خطأه في الاسراع بالسيارة اذا كان الحكم قد اثبت عليه انه كان يسير بالسيارة على يسار الطريق)^(١٨) والقضاء الفرنسي هو الآخر قضى بهذا المعنى فقال : (يتحقق الخطأ بمجرد ترك السائق سيارته في الجهة اليمنى تاركا فيها ضياء منفردا معيبا ، فاقبلت سيارة فاصطدمت بها)^(١٩) - كما قضى ايضا ، ان سائق العربة يعد خاطئا اذا حمل عربته

(١٨) نقص ٢٨ يونيو سنة ١٩٦٠ مجموعة الاحكام سنة ١١ رقم ١٢١ ص ٦٣٨ .

(١٩) Comm. Rég. Paris, 21 mars 1950 J.C. p. 1950. 11. 5668.

أكثر مما تسمح قانونا وكان يسير بها بسرعة فائقة خلافا لما اعتادت عليه هذه العربات (٢٠) .

وقد قضى في مصر (ان قائد السيارة يعد مخطئا متى ثبت انه يسير بسرعة زائدة في شارع مزدحم فيقتل او يجرح أحد المارة) (٢١) .

وقضى ايضا بأن سائق السيارة حتى ولو كان موظفا له بحكم وظيفته الحق في الاسراع الزائد على الحد المرخص به في اللوائح او في السير بالجانب الذي يختاره من الطريق بلا قيد - حتى ولو كان كذلك لا يعفي من العقاب على ما يقع من الاصابات بسبب عدم احتياطة او عدم تحرزه (٢٢) . والصحيح ان القول بوجود السرعة او عدم وجودها هي بالرجوع الى مقتضى الحال . فاذا كان مقتضى الحال يتطلب تقليل السرعة اكثر من السرعة التي تحدثت عنها لائحة السيارات فيجب تقليلها والا يعتبر خاطئا مستوجبا للعقاب وهذا امر متروك تقديره للقاضي .

اما القضاء العراقي فقد قضى في حادثة مرور سيارة على الخط الحديدى من فتحة اعدت لمرور هذه السيارات وقد صادف مجيء قطار في وسط تحفه الاشجار ولم يندر القطار بمجيئه بصفاراته ولم يكن هناك حارسا يومئذ للمارة بالتريث لحين مرور القطار فقضت محكمة الجزاء الموضوعية بالادانة والتعويض وذلك بقرارها المؤرخ في ١٩٦٩/١/٢٣ بيد ان هذا القرار نقض بقرار محكمة الجزاء الكبرى لمنطقة الكرخ بقرارها المرقم ٤٧/ت/٩٦٩ والمؤرخ في ١٩٦٩/٣/٨ وقد جاء في قرار النقض ما يلي : (لدى التدقيق والمداولة وجد ان المادة ٢١٩ من القانون

(٢٠) Comm. Rég. Paris, 22 Oct. 1950. Bull. F.N. No. 55. 501/950.

No. ss. 501/950.

(٢١) نقص ١ مارس سنة ١٩٤٣ مجموعة الاحكام ج ٦ رقم ١٥٦ .

(٢٢) ١٧ يناير سنة ١٩٢٩ مجموعة الاحكام ج ١ رقم ١٢٤ ص ١٤٧ .

المدني ألزمت الحكومة والمؤسسات الأخرى التي تقوم بخدمة عامة مسؤولية الضرر الذي يحدثه مستخدموهم إذا كان الضرر ناشئاً عن تعدد وقع منهم أثناء قيامهم بخدماتهم وحيث أن الضرر لم يثبت وقوعه عن تعدد وقع من المحكومين . . لذا لا تسأل مديرية السكك العراقية عن هذا الضرر) .
وقد صدق هذا القرار بالقرار التمييزي المرقم ١٩٦/تمييزية/٩٦٩ تسلسل ٢٨٠ والمؤرخ في ٢٥/٦/٩٦٩ .

ونرى في هذا القرار تجاهل لاختفاء سائق القطار المتمثل بعدم إطلاقه الصفارة أثناء مروره كما أنه انطوى على تجاهل لاختفاء مصلحة السكك الحديدية بعدم تواجد الحراس في مثل هذه الممرات التي هي داخل المدينة وعدم وضع الحواجز أثناء مرور القطار فتبعا للخطأ تتحملها مصلحة السكك وسائق القطار فكلاهما مخطئان وبالتالي فالتعدي يعتبر واضحاً استناداً الى المادة ٢١٩ من القانون المدني ، ولما كانت مصلحة السكك ككرب عمل تضطلع بأرباح وفيرة ناجمة عن أعمال التابع فمسؤوليتها عن التعويض متحققة ولا يعفيها من مسؤوليتها أمام هذا الخطأ المشترك حتى على فرض خطأ قائد السيارة لأن من حقه المرور في وقت لم يصدر اليه تنبيه بوجود خطر إضافة الى أن الضرر الذي تنجم عن هذا الخطأ المشترك بين المصلحة وبين سائقها هو فعل يعاقب عليه المشرع لكونه يخل بقيمة من القيم الاجتماعية التي يحرص الشارع على صيانتها من العدوان عليها ، وهذا الفعل كما أوضحنا تمثل بعدم إطلاق صفارة الانذار لسير القطار أولاً وعدم وجود حواجز وحارس يومية بالخطورة كلما لاحت ، ومثل هذا الانفعال من سائق القطار ومصلحة السكك يعتبر حقاً عبثاً يدمر القيم الاجتماعية الواردة في اللوائح والتعليمات .

كذلك قضت محكمة تمييز العراق بقرارها المرقم ٤٦٧/تمييزية/٩٧٠ والمؤرخ في ٢٦/١٢/١٩٧٠ في حادث مماثل قالت فيه : (لوزارة الدفاع ان

تتخلص من المسؤولية المدنية عن تعويض الأضرار الحاصلة من جراء حادث إذا اثبتت انها دربت الجندى على السنيطة وكان الحادث قد وقع بسبب السرعة الفائقة .

وهذا القضاء ايضا محل نظر للاسباب التي اوردناها ولأن وزارة الدفاع كمشبوعة تضطلع بمنافع من عمل سواقها ولذلك فتلحقها المسؤولية المدنية اسوة برب العمل وعماله . وهذه المسؤولية افتراضية لا تقبل الثبات العكس ، ولها بعد ان تسدد التعويض الى المصاب ان ترجع على التابع بما سددت نظير رعوته وبذون هذه القواعد لا يمكننا ان نصف بأن السلوك خاطيء او غير خاطيء .

١١- مسؤولية اصحاب المهن الطبية :

مسؤولية اصحاب المهن الطبية تخضع للقواعد العامة للقانون الجنائي ، فاذا كان عمل الطبيب ضمن الترخيص الشرعي ، كان اعفاءه متعينا من كل ما يحدثه اثناء عملية ما ، او علاج طبي ، وان ادى فعله الى احداث الموت او العاهات المستديمة . ومسألة الاعفاء لم تزل مثار جدل فقهي . فهناك العديد من النظريات اهمها نظرية رضا المجنى عليه ، وهي نظرية مستعارة من القضاء المدني ، مفادها ان كل انسان سيد جسده^(٢٣) ، ولذلك يجب على الطبيب او الجراح ان يحيط مريضه بكل ما يتضمنه الخطر ، ما دام الرضا الحر هو اساس هذا الاجراء ، وقد قبل القضاء الفرنسي هذه النظرية في بعض احكامه^(٢٤) .

André Garnier, le délit d'exercice illégal de la médecine 1938 ch. I P. 131. (٢٣)

Cour 22 Oct. 1906. D.P. 1907. 2. 41 et la note, — (٢٤)
Déc. 1932 Gaz. Pal. 1933. 1. 339 et la note;
Paris 22 Janv. 1913, 55. 1916. 2. 97; Trib. 1915
Cour. 28 Jan 1942. Gaz. Pal. 1942. 1. 177.

ألا انه يؤخذ على هذه النظرية انها تثير بعض الصعاب ، لاسيما اذا ما كان المريض عاجزا او قاصرا ولم يكن له ولي أمر سوى الطبيب المعالج ، وحتى لو افترض وجود ولي أمر فأساليب التعبير يجب ان تدرس لتوضيح الشروط التي يمكن ان نحصل عليها على سلامة الرضا ، والتساؤل يبدو هنا ضروريا عن الكيفية التي يمكن بها الفقه والقضاء من معرفة العناصر التي تجسم بهذه الارادة ، واهم تلك العناصر ان تكون الارادة حرة وواضحة فالارادة هنا على اي حال لم تكن حرة اولا ، لأن المريض الذي يعاني مرارة الالم وقسوته ، لا يجد امامه الا الخضوع لارادة الطبيب لاسيما وان المريض يجهل اسباب التخلص من المرض الذي يعاينه ، فحالته هنا اقرب من ان يكون مكرها معنويا وبالنسبة لولي الامر فموقفه لم يكن باحسن حال من موقف مريضه بحكم نوازع الحرص البشرية والارادة ثم تكن واضحة ثانيا ، لأن السواد الغالب من الاطباء الذين اشتهروا يسودهم حب الابهة المهنية التي هي بريق طلاء شهرتهم ، ومثل هذا الطبيب اذن سوف لا يتقبل كثيرا اي تحد او تحديد لارادته ، ولذلك سيعمل على اجاطة الخطر باكثر جسامة (٢٥) .

ونظرية اخرى تقول بانتفاء القصد الجرمي ، والاعفاء هنا يقيم اساسه القانوني على انعدام النية الاجرامية ، فاحتمال الشفاء الذي يرتجيه الطبيب ، يكفي وحده ان يبعد كل فكرة اجرامية عن الطبيب (٢٦) .

وعيب هذه النظرية تخلط بين الباعث والقصد ، ولما كان الباعث لا يمكن ان يدخل عنصرا في القصد فلا يمكن ان يكون له مكانا من العنصر المنعوى للجريمة ، واذا كان للباعث مثل هذه القوة لاصبح فعل الطبيب

Ann Marie, larguier, Certificats médicaux et (٢٥)
Secret professionnel 1963. no 114 et 115.

Garcon (E) Code Pén. Ann. No. 105. (٢٦)

• مباحا اذا ما عجل بموت المريض اشفاقا عليه ورحمة به .
ويرى آخرون انه يمكن ان تسند الاعفاء الى العادة الثابتة ، لأن هذه
العادة في واقعها ليست الا قاعدة قانونية مبررة سواء أكان لها اصل في
التشريع ام لا . . . (٢٧) .

ويؤخذ على هذه النظرية ان العادة مهما كانت ثابتة ، لا يمكن كمبدأ
ان تبرر مخالفة قانونية جنائية ترتبط مباشرة بالنظام العام .
ورأي آخر يرجع الاعفاء الى اذن التشريع بممارسة مهنة الطب
التي يأذن بها الدبلوم وبنفس الوقت يلتزم بكل ما هو ضروري لمعالجة
المرضى ، وقد اخذ القضاءان المصرى والفرنسي بهذا الرأي في بعض
الاحكام (٢٨) .

وبحسب تقديرنا ان سبب الاعفاء للاعمال الطبية والجراحية هي
استعمال الحق كما يراه الفقه العربي الغالب ، حيث تكون مباشرة هذه
الاعمال في حدود الترخيص القانوني ، فاذا ما تجاوز الفاعل هذه الحدود
كأن لا يكون حاصلًا على الاهلية اللازمة للعلاج ، او ان يكون غرضه لم
يكن للعلاج ، ففي هذه الحالة لا يصح القول باباحة الفعل استنادا الى
استعمال الحق المقرر بمقتضى القانون ، ولا تنفي القول الى ان سند الاعفاء
في مثل هذه الاخطاء هي حالة الضرورة ايضا .

وعلى هذا الاساس فاذا ما تدخل الطبيب بعلاج مريض متجاوز حق
النوعى القانوني وادى ذلك الى موته او الى عاهة مستديمة فيسأل الطبيب
مسؤولية الخطأ العمدى كجرح او كضرب افضى الى موت او كجرح عمدى

(٢٧) نقض مصري ٢٣ اكتوبر سنة ٩٣٩ مجموعة القواعد ج ٤ رقم ٤١٧
ص ٥٨٥ - نقض مصري ١٣ ديسمبر سنة ٩٦١ مجموعة الاحكام رقم
١٧٦ ص ٩٠٤ .

Légros, l'élément moral des infraction, (٢٨)
p. 233.

افضى الى عاهة مستديمة ، والقضاء المصري سار على هذا النهج .

اما القضاء العراقي فلم يتوفر لدينا بعض احكامه في مثل هذه الحالات ،
وانما على ما نعتقد من بعض الاحكام انه كثير الخلط بين الباعث والقصد ،
ويعتبر مثل هذه الحالات قتل خطأ قياساً على حوادث السيارات فمن يسوق
سيارة ويجهل السياقة ولم يزود برخصة شرعية في القيادة فيعتبرها قتل
خطأ ، والواقع اننا نعتبرها ضرب افضى الى موت لأن الفاعل قبل المخاطر
ومضى مع توقعه لها سواء توقعها فعلاً وحصلت او لم يتوقعها غباءً وحصلت ،
اذ ان الفارق بين القتل الخطأ والضرب الذي افضى الى موت ، هو ان الفاعل
في الحالة الاولى يملك الرخصة الشرعية النافية لقصده فيتجاوز حدود هذه
الرخصة كان يسوق برعونة او طيش فيرتكب جريمة قتل الخطأ ، بينما في
الحالة الثانية الفاعل ممنوع من القيام بالفعل ومع هذا يأتي فعله ويهدر القيم
الاجتماعية المتوخاة من القاعدة القانونية ويقبل حصول الضرر ايا كان نوعه ،
فقصده الاحتمالي هو الذي سيفسر هذه الواقعة القانونية ، ومع هذا فالافضل
معالجة ذلك بنص صريح لا لبس فيه ولا غموض .

والى هذا القدر نكتفي ببيان الخطأ وضوره .

من الجانب النفسي والتربوي عند الغزالي



طارق جمعة حمد

مركز تحقيق كاتدرس مساعد

كلية الامام الاعظم

تمهيد :

لقد كان الغزالي شخصية علمية وثقافية كبيرة ، لم تقف معرفته عند علم معين دون سوا. من العلوم ، ولم تقتصر ثقافته على ناحية واحدة عدا غيرها من الثقافات ، و لا انحصر همه في معرفة فكرة واحدة من الافكار خلا غيرها ، ولا وقف اطلاعه على العقائد عند عقيدة معينة دون ما عداها ، بل شملت أكثر العلوم المعروفة في عصره والافكار السائدة والعقائد المنتشرة الحققة منها والباطلة ، الصحيحة والفاصلة ، لم يعرف ذلك من أجل المعرفة فحسب ولكن من أجل احقاق الحق وابطال الباطل ، ومن أجل ان يذهب الزبد جفاء وان يكون ما ينفع الناس مستقرا ثابتا . وقد عبر رضى الله عنه عن نفسه بنفسه حيث قال: « ولم أزل في عنفوان شابيبي - منذ راهقت البلوغ، قبل العشرين الى الآن وقد أناف السن على الخمسين - اقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور ، اتوغل في كل مظلمة ، وانهجم على كل مشكلة ، واقتحم كل ورطة ، واتفحص عن عقيدة كل فرقة ، واستكشفت اسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع ، لا اغادر باطنيا الا وأحب ان اطلع على بطائه ، ولا ظاهريا الا واريد ان اعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفيا الا واقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلميا الا واجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفيا الا واحرص على العثور على سر صفوته . ولا متعبدا الا واترصده ما يرجع اليه حاصل عبادته ، ولا زنديقا معطلا الا واتحسس وراءه للتنبه لاسباب جرائته في تعطيله وزندقته ، وقد كان التعطش الى درك حقائق الامور دأبي وديدني من أول أمري وربيعان عمري ، غريزة وفطرة من الله ، وضعتا في جبلي ،

لا باختراري وحيلتي ، حتى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت هلي
العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا ،^(١) .

فهو مثقف واسع الثقافة ، مطلع رجب أفق الاطلاع ، ناقد بعيد غور
النقد ، متعطش الى درك الحقائق ، مفضوّر على ذلك لا باختياره وحيلته .
وحيث ان الامر كما بينه هو ، وكما اشرت اليه من سعة الثقافة وتعدد
العلوم التي أحاط بها وعالجها ناقدا ومؤلفا ، مهاجما ومدافعا ، مفندا ومثبتا ،
فقد اردت أن أعيش معه شطر جانب من جوانبه الواسعة الرحبة . وهذا
الشرط هو « من الجانب النفسي والتربوي » وهو على ما اعتقد جانب مهم
جدا ، حيث بين الغزالي رضي الله عنه ان الناس وبخاصة العلماء منهم قد
التبسوا في معنى النفس والروح والقلب والعقل ، وان الوقوف على ذلك ذو
أثر كبير في معرفة كيفية ادراك العلوم وحصول المعرفة ، فضلا عن انها
تكشف لنا عن سلوك الانسان ، وتغير هذا السلوك وثباته ، واختلافه من
شخص الى آخر بناء على عوامل نفسية أو قوى النفس ، ومدى رجحان
كفة قوة على قوة أخرى ، وكيفية الوصول الى سلوك مستقيم مرضي عنه
شرعا وغرفا وفي سبيل ذلك يسعى الغزالي جاهدا للكشف عن قوى النفس
وما يتبع من سيطرة احداها على الاخرى من الصحة أو المرض ، والكسب
أو الخسران دنيا واخرى بل انه ليسي من غلبت عليه بعض هذه القوى
باسماء حيوانات^(٢) ضارية أو يسميها بنسبتها الى تلك الحيوانات^(٣) وذلك
وفق ما يتسم به وما يغلب عليها : من شره ، كالخنزير وغضب كالسبع
والكلب فيسمى الشهوية بالخنزيرية والغضب بالسبعية والكلية وغلبة
القوتين بالشیطانية . أما اذا كان الغالب على القوة المفكرة الحكمة سماها

(١) المنقذ من الضلال ص ٧٠ .

(٢) الاحياء ج ٣ ص ١٠ ، ص ١٢ .

(٣) الاحياء ج ٣ ص ١٤ .

واطلق عليها الربانية وذلك لما يترتب من سيطرتها على القوى الاخرى ومن اخضاعها لها وجعلها رهن اشارتها من صحة في القول وسلامة في العمل والسلوك والانسان ازاء هذه الصورة المكونة من هذه التقسيمات والتسميات لقوى النفس أمام منظر حي واضح جلبي متجسد بحيث يكون مستطيعا ان يلاحظ هذه الصورة او الهيئة في نفسه بمجرد صيرورته في حالة تغلب فيها احدى قواه على الاخرى او يلاحظها في غيره ليرى كم كان الغزالي دقيقا في التصوير هادفا في التشبيه •

صورة اخرى ينزع الغزالي الى تحقيقها ويتشبت للوصول اليها، وربما تكون هي الغاية التي ما بعدها غاية من بحثه وهي تنزيه العبادة وتجريدها وجعلها خالصة لله تعالى ، حتى في هذا البحث يهدف اليها الغزالي ويرمي الى الوصول اليها حين يبين ان الانسان الشهوي والفضوب كل منهما يعبد غير الله^(٤) لانه انتقاد للقوة الشهوية بالنسبة للاول ، والقوة الفضية بالنسبة للثاني ، وهو في تصريحه بهذا يدلنا دلالة واضحة على فهمه للنفس وقواها من ناحية وعلى هدفه الكبير وهو بيان العبادة الصحيحة لله تعالى ومتى تكون؟ والابتعاد عن ذلك ومتى يكون؟ بالنسبة للاولى يبين انها تكون عند غلبة القوة المفكرة وتسلطها ، والثانية انما تكون عند سيطرة احدى القوتين الاخرين الشهوية او الفضية أو كليهما •

وفي سبيل الغاية نفسها ومن أجلها نراه يبحث في اكثر الموضوعات النفسية الاخرى وفي ادقها سواء منها الخواطر وانواعها وأصنافها ودرجاتها وأحكامها^(٥) أو الظواهر النفسية السلوكية الاخرى •

نراد في كل ذلك هادفا ملتزما متوسلا من المباحث النفسية للوصول الى سلوك سليم وعبادة صحيحة ، ومن ثم الى سعادة دنيوية واخروية ،

(٤) الاحياء ج ٣ ص ١٥ - ميزان السبل ص ٢٤٠ •

(٥) الاحياء ج ٣ ص ٥٣ - ٦٠ •

وما كان هدف الدراسات النفسية الحديثة ليتعدى الاهتمام بالشخصية الفردية وقواها النفسية ونوازعها من أجل الوصول الى بناء هذه الشخصية على اساس نفسي متين وجسمي صحيح لتتوفر في هذه الشخصية القوتان الباطنة والظاهرة : النفس والجسم^(٦) .

أما الغزالي فقد زاد على ذلك وتعداه حيث أقام صرح دراسته النفسية أو معالجته لبحوثه في مجال النفس لتحقيق الهدفين السابقين للدراسات النفسية الحديثة ولكن لا يكفي بهما بل ليتخذهما وسيلة وسبيلا لتحقيق هدف أسمي وهو السعادة الدنيوية والأخروية^(٧) وكذلك كان هدفه بالنسبة للمجتمع القائم على الافراد المكون منهم .

النفس^(٨)

لقد تكلم الغزالي رضي الله عنه عن النفس والروح والقلب والعقل ، وأبان ان هذه الالفاظ جميعها من الالفاظ المشتركة ذات المعاني المتعددة التي لكل منها أكثر من معنى واحد ، وقد أبان هنا ان لكل من هذه الالفاظ معنيين : أحد بعضها مادي والآخر معنوي ، أي أحد بعضها من عالم الملك والشهادة والآخر من عالم الملكوت المجرد عن المادة ، أعني ان أحد بعضها محسوس والآخر غير محسوس وذلك كما في القلب والروح . واحد بعضها - كما أبان - مذموم والآخر محمود وذلك كالنفس . بعضها معنوي معناها كما في مبحث العقل . وقد أبان في معاني كل لفظ المعنى المطلوب في مبحث النفس .

(٦) علم النفس التربوي د.اضى معروض ص ٤١ ، ١٩٣ ، ١٩٤ مطبعة العدل الطبعة الاولى .

(٧) الاحياء ص ٣٣ ص ٣٧ .

(٨) المنقذ من الضلال ص ١٧٠ .

القلب :

يطلق هذا اللفظ لمعنيين :

- ١ - اللحم الصنوبري الشكل المودع في الجانب الأيسر من الصدر ، وهو لحم مخصوص وفي باطنه تجويف ، وفي ذلك التجويف دم أسود وهو منبع الروح ومعدنه • وهذا المعنى غير مقصود في بحثنا •
 - ٢ - هو لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق ، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان ، وهو المدرك العالم العارف من الإنسان ، وهو المخاطب والمعاقب والمعاقب والمطالب ، ولها علاقة مع القلب الجسماني ، وقد تحيرت عقول أكثر الخلق في ادراك وجه علاقته ، فان تعلقه به يضاهي تعلق الأعراض بالاجسام والافصاف بالموصوفات أو تعلق المستعمل للالة بالالة ، أو تعلق المتمكن بالمكان •
- وان شرح ذلك مما توقعه الغزالي رضي الله عنه لمعنيين أو لسبيين :
- أ - انه متعلق بعلوم المكاشفة ، وغرضه من الكتاب - الاحياء - علوم المعاملة •
 - ب - ان تحقيقه يستدعي افساء سر الروح وذلك مما لم يتكلم فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم فليتش لغيره ان يتكلم فيه •
- وان المقصود اذا أطلق لفظ القلب في هذا الكتاب - الاحياء - يراد به هذه اللطيفة والغرض ذكر اوصافها واحوالها لا ذكر حقيقتها في ذاتها •

الروح :

هو أيضا يطلق لمعنيين :

- ١ - جسم لطيف منبته تجويف القلب الجسماني فينتشر بواسطة العروق الضواريب الى سائر أجزاء البدن ، وجريانه في البدن وفيضان أنوار الحياة والحس والبصر والسمع والشم منها على اعضائها يضاهي

فيضان النور من السراج الذي يدار في زوايا البيت . كأنه لا ينتهي الى جزء من البيت الا ويستير به ، والحياة مثالها النور الحاصل من الحيطان ، والروح مثالها السراج ، وسريان الروح وحركته في الباطن مثال حركة السراج في جوانب البيت بتحريك محركه . وهذا مما يتعلق به غرض الاطباء .

٢ - هو اللطيفة العالمة المدركة من الاسان . وهو الذي مر ذكره في المعنى الثاني من معاني القلب . وهو الذي اراده الله تعالى بقوله : (قل الروح من أمر ربي)^(٩) وهو من الامور العجيبة التي تعجز اكثر العقول والافهام عن درك حقيقته .

العقل :

وهو ايضا مشترك لمعان مختلفة منها معنيان :
١ - انه قد يطلق ويراد به العلم بحقائق الامور ، فيكون عبارة عن صفة العلم الذي محله القلب .
٢ - انه قد يطلق ويراد به المدرك للعلوم فيكون هو القلب أعني تلك اللطيفة .

النفس :

وهو لفظ مشترك بين معان منها معنيان :
١ - انه يراد به المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الانسان ، وهذا الاستعمال هو الغالب على اهل التصوف ، لانهم يريدون بالنفس الاصل الجامع للصفات المذمومة من الانسان ، فيقولون : لا بد من مجاهدة النفس وكسرها ، واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم

(٩) الاسراء آية ٨٥ .

• أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك •

٢ - هي اللطيفة التي مر ذكرها في المعاني الثانية للالفاظ السالفة الذكر والتي هي الانسان بالحقيقة ، وهي نفسه وذاته ولكنها توصف باوصاف مختلفة بحسب اختلاف أحوالها :

أ - فاذا سكنت تحت الامر وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات سميت النفس المطمئنة ، قال الله تعالى في مثلها : (يا أيها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية) (١٠) •

ب - واذا لم يتم سكونها وصارت مدافعة للنفس الشهوانية ومعرضة عليها سميت النفس اللوامة ، لانها تلوم صاحبها عند تقصيره في عبادة مولاه • قال الله تعالى : (ولا أقسم بالنفس اللوامة) (١١) •

ج - وان تركت الاعتراض واذعنت واطاعت لمقتضى الشهوات ودواعي الشيطان سميت النفس الامارة بالسوء • قال الله تعالى اخبارا عن يوسف عليه السلام أو امرأة العزيز : (وما أبرئ نفسي ان النفس لأمارة بالسوء) (١٢) •

وقد يجوز أن يقال : المراد بالامارة بالسوء : النفس بالمعنى الاول رقم (١) وهي مذمومة غاية الذم ، وبالمعنى الثاني رقم (٢) محمود ، لانها نفس الانسان أي ذاته وحقيقته العالمة بالله تعالى وسائر المعلومات •

اذن مما مرَّ ذكره يتبين ان معاني هذه الالفاظ هي : القلب الجسماني والروح الجسماني والنفس الشهوية والعلوم اضافة الى معنى خامس هو

(١٠) الفجر الآيات ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ •

(١١) القيامة آية ٢ •

(١٢) يوسف آية ٥٣ •

اللطيفة العالمة المدركة من الانسان • فالالفاظ اربعة والمعاني خمسة ، وان اكثر العلماء قد التبس عليهم الامر - اختلاف هذه الالفاظ وتواردها - حتى صاروا يتكلمون في الخواطر ويقولون: هذا خاطر النفس ، وهذا خاطر القلب ، وهذا خاطر الروح او العقل من غير دراية ولا معرفة ، وحيث قد ورد في القرآن والسنة لفظ القلب فان المراد به المعنى الثاني الذي يفقه من الانسان ويعرف حقيقة الاشياء ، وقد يكنى عنه بالقلب الذي في الصدر ؛ لأن بين اللطيفة وبين جسم القلب علاقة خاصة ، حيث ان القلب - اللطيفة - متعلق بالبدن جميعه ومستعمل له ، غير ان ذلك عن طريق القلب الجسمي • فتعلق اللطيفة ابتداء بالقلب الجسمي ، فهو كالمحل والمملكة والعالم بالنسبة لها •

ومن كل ما سلف يتبين لنا بوضوح ما يلي :

- ١ - ان النفس الانسانية هي اللطيفة الربانية الروحانية اي انها مفارقة للمادة مجردة عنها •
- ٢ - انها هي الانسان على الحقيقة •
- ٣ - واذا كانت كذلك فهي المخاطبة وهي المحاسبة والمعاينة والمثابة •
- ٤ - هي المستعملة للبدن في خدمتها واغراضها •
- ٥ - علاقتها بالقلب من حيث كونه بمثابة المحل والمملكة والعالم بالنسبة لها •
- ٦ - ان استعمالها للبدن ليس بطريق مباشر ، وانما عن طريق القلب الذي هو بالنسبة لها كما وصفنا •

واذا كان معنى هذه الالفاظ واحدا فما يقال من ان هذه خواطر القلب او النفس او الروح او العقل دليل جهل القائل اكثر منه دليل علمه ومعرفة او قد هو التبس الامر عليه من حيث ان هذه الالفاظ مترادفة

لنعني واحد وهو يتصورها الفاظا مختلفة لمعان مختلفة •
والغزالي ليس اول من استعمل هذه الالفاظ بمعنى واحد ، فقد قال
بذلك ديمقريطس أو قال ببعضه ، حيث اعتبر النفس والعقل في الحقيقة
شيئا واحدا قال ارسطو : « الا انهم لم يحتموا حتم ديمقريط في قوله :
النفس والعقل في الحقيقة شيء واحد » (١٣) •

وان ما ذكره الغزالي رضي الله عنه بخصوص النفس وتسميتها أو
قل تسمياتها وفق احوالها وتبدلها ، وحسب صفاتها وتغيرها ، او على ضوء
تسلط احدى القوى النفسية على الاخرى او طغيانها وظهورها دون سواها
أو على حسابها مستفيدا في ذلك من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة
بالنسبة للتسميات وفق تلك الاحوال وبهذا يكون في هذه الناحية -على الاقل-
غير متأثر كليا بالفلسفة ، وان كان ذلك التأثير واضحا بالنسبة لطغيان القوى
وتسمياتها ، ونستطيع ان نقول انه فسر ما جاء في القرآن والسنة من تسميات
النفس بما ورد في الفلسفة من احوال النفس وصفاتها وطغيان بعض القوى
النفسية على بعض ، وما يترتب على ذلك من احوال وما ينتج من نتائج ،
وهو بذلك لم يترك الفلسفة كما انه لم يتخل عن القرآن الكريم والسنة
النبوية الشريفة بالنسبة لما ورد فيهما بهذا الخصوص •

قوى النفس أو جنودها :

ان مثل النفس او القلب مثل الملك الذي يقوم على خدمته طوائف
من الناس كل يقوم بمهمة خاصة به اهل نفسه لها • فالخدم غير الجنود
والجنود غير الوزراء وهكذا ••

(١٣) في النفس لارسطو • ترجمة اسحاق بن حنين • مراجعة وتحقيق

د • عبد الرحمن بدوي ص ٩ •

(١٤) الاحياء ج ٢ ص ٧ مبحث بيان جنود القلب •

وان للقلب او النفس جندين :

- ١ - جند ظاهر محسوس مشاهد بالابصار •
 - ٢ - جند باطن لا يرى الا بالبصائر •
- اما الجند المشاهد بالعين فهو اليد والرجل والعين والاذن واللسان
وسائر الاعضاء الظاهرة والباطنة •

فهذه الحواس او الاعضاء هي جند القلب المسخرة لخدمته والتي هي
ضوع اشارته ، وان مثلها بالنسبة للقلب مثل الملائكة بالنسبة لله تعالى حيث
انهم مسخرون لله مجبولون على الطاعة ، لا يستطيعون خلافا ، بل لا يعصون
الله ما أمرهم ، ويفعلون ما يؤمرون •

أما الفرق بين الجندين : اعضاء الجسم بالنسبة للقلب والملائكة
بالنسبة لله تعالى ان الملائكة عليهم السلام عالمه بطاعتها لله وامثالها لاوامره ،
أما اعضاء الانسان فلا علم لها بذلك ، فهي مسخرة فحسب •

اما سبب افتقار القلب او النفس لهذه الجنود أو القوى من حيث
افتقاره الى المركب والازاد الذي لاجله خلق وهو السفر الى الله تعالى وقطع
امنازل الى لقائه فلأجل هذا اللقاء خلقت القلوب والنفوس ، قال الله تعالى :
(وما خلقت الجن والأنس الا ليعبدون)^(١٥) وان مركبه لذلك انما هو
البدن وزاده العلم والمعرفة • وبناء على ذلك فان حاجة النفس الى الجسم
واضحة جلية ، مما يترتب على ذلك ان تكون هناك قوى تصون هذا الجسم
وتحميه وتلبي طلبه وتحققه ، كل حسب اختصاصها وطبيعتها •

أ - وصيانة هذا الجسم انما تكون بجلب الغذاء الموافق له • ويتمثل ذلك
في جندين :

- ١ - جند ظاهر وهو الاعضاء القادرة على الجلب والحمل والنقل
كاليد والرجل •

(١٥) الذاريات آية ٥٦ •

٢ - جند باطن وهو الشهوة حيث خلق في القلب من الشهوات ما احتاج اليه والتي عن طريقها وبواسطة ايعازها يكون طلب المواد الغذائية وما تشتهيه •

ب - ومن اجل دفع المهلكات وما يسبب للجسم ضررا واذى احتاج الى جندين :

١ - ظاهر وهو الاعضاء التي بواسطتها وعن طريقها يكون البطش والقتال ودفع عادية الاعداء •

٢ - باطن وهو الغضب الذي به يدفع المهلكات ، ويتقنم من الاعداء ، وبمقتضاه تعمل الجذود الظاهرة •

ج - ومن اجل ان يكون الغذاء نافعا ، وما يحتاج اليه مجديا ، احتاج القلب او النفس الى المعرفة اي معرفة ما يحتاج اليه كالغذاء وغيره من المشتريات فاحتاج للمعرفة الى جندين :

١ - ظاهر هو الحواس : العين والاذن والانف ...

٢ - باطن وهو ادراك السمع والبصر والشم واللمس والذوق • وهذا يعني ان في النفس خمس قوى هي :

١ - القوة الغذائية •

٢ - القوة الشهوية •

٣ - القوة الغضبية •

٤ - القوة المدركة • وهذه تكون على شقين :

أ - القوة الاحساسية •

ب - القوة العقلية •

وبذلك يكون مجموع قوى النفس خمس قوى • وهذا التقسيم

قريب من تقسيم الفارابي لقوى النفس حيث قسمها الى :

القوة الغاذية، القوة الاحساسية ، القوة التخيلية ، والقوة الناطقة^(١٦) .
لو لا ان الفارابي جعل التخيلة قوة مستقلة ، ولم يذكر الغضبية والشهوية .
وان عاد الفارابي فذكر تلك القوى مفصلة في موضع آخر وبصورة
أقرب ما تكون لما عرضه الغزالي رضي الله عنه مما يدل على درجة تأثره
بهؤلاء الفلاسفة ، قال الفارابي « وللانسان من جملة الحيوان خواص بأن
له نفسا تظهر منها قوى ، بها تفعل افعالها بالالات الجسمانية ، وله زيادة
قوة بأن يفعل لا بآلة جسمانية ، وتلك قوة الفعل ومن تلك القوى الغاذية
والمرئية والمولدة ، ولكل واحدة من هذه قوة تخدمها .

ومن قواها المدركة القوى الظاهرة والاحساس ، والباطنة التخيلية
والوهم والذاكرة والمفكرة . والقوى المحركة : الشهوانية والغضبية التي
تحرك الاعضاء . وكل واحدة من هذه القوى التي ذكرناها تفعل بآلة
ولا يسكن الا كذلك وليس واحدة من هذه القوى بمفارقة »^(١٧) .

وهذا التفصيل للتقسيمات الظاهرة والباطنة واسماؤها قريب منه جدا
ماسبق ان ذكره الغزالي رضي الله عنه وهو دليل تأثره بالفلاسفة وتقسيماتهم
لقوى النفس وتفصيلاتها .

والغزالي رضي الله عنه لا يقف عند هذه التقسيمات السابق ذكرها
بل^(١٨) انه يعود وفي نفس الموضوع فيجمل هذه القوى فيقول : فجملة
جود القلب تحصرها ثلاثة اصناف :

١ - صنف باعث ومستحث :

اما الى جلب النافع الموافق كالشهوة .

(١٦) المعرفة عند مفكري المسلمين . د . غلاب ص ٢٢١ عن عيون المسائل
للفارابي ص ١١ .

(١٧) المعرفة عند مفكري المسلمين . د . غلاب ص ٢٢٣ .

(١٨) ميزان العمل ص ٢٠١ .

- واما الى دفع الضار المتأني كالغضب •
- وقد يعبر عن هذا الباعث بالارادة •
- ٢ - صنف محرك للاعضاء الى تحصيل هذه المقاصد ، ويعبر عن هذا الثاني او هذا الصنف بالقدرة • وهي جنود مبثوثة في سائر الاعضاء لاسيما العضلات منها والاوراق •
- ٣ - صنف مدرك متعرف للاشياء كالحواسيس وهي قوة البصر والسمع والشم والذوق واللمس ، وهي مبثوثة في اعضاء معينة • ويعبر عن هذا الصنف بالعلم والادراك •
- ومع كل واحد من هذه الجنود الباطنة جنود ظاهرة وهي الاعضاء المركبة من الشحم واللحم والعصب والدم والعظم ••• وهي من عالم الحس اي من عالم الملك والشهادة •
- والصنف الاخير رقم (٣) أي المدرك من هذه الجملة ينقسم الى :
- أ - ما قد أسكن المنازل الظاهرة وهي الحواس الخمس ، اعني السمع والبصر والشم والذوق واللمس •
- ب - ما أسكن منازل باطنة وهي تجاويف الدماغ وهي ايضا خمسة :
- ١ - فان الانسان بعد رؤية الشيء يغمض عينه فيدرك صورته في نفسه وهو الخيال •
- ٢ - ثم تبقي تلك الصورة معه بسبب شيء يحفظه وهو الجند الحافظ •
- ٣ - ثم يتفكر فيما حفظه فيركب بعض ذلك الى بعض وذلك بالمفكرة •
- ٤ - ثم يتذكر ما قد نسيه ويعود اليه وذلك بقدرة التذكر •
- ٥ - ثم يجمع جملة معاني المحسوسات في خياله بالحس المشترك بين المحسوسات •

ففي الباطن : حس مشترك وتخيل وتفكر وتذكر وحفظ • ولو لا خلق الله تعالى هذه القوى لكان الدماغ يخلو عنه كما تخلو اليد والرجل عنه • فتلک القوى ایضا جنود باطنة واماکنها ایضا باطنة ، فهذه هي أقسام جنود القلب (قوى النفس) •

والغزالي رضي الله عنه في هذا التقسيم المجمل الى ثلاثة اصناف مطابق كل انطباق لما ذهب اليه افلاطون في تقسيم قوى النفس تقسيما ثلاثيا « الى نفس شهوية ونفس غضبية ونفس عاقلة » (١٩) •

وفي تفصيلاته للقوى المدركة قريب جدا من تقسيم الفارابي لقوى النفس وذلك كما هو واضح في النص السالف الذكر والمنقول عن كتاب المعرفة عند مفكري المسلمين للدكتور غلاب •

وبإمكاننا القول ان الغزالي رضي الله عنه في شرحه لقوى النفس أو جنود القلب يكشف بوضوح عن درايته بالنفس وقواها ، وأقسامها ظاهرة وباطنة ، ومهمة كل واحد منها ، وهو في ذلك لا يختلف عما يعرضه أي فيلسوف مسلم أو يوناني بهذا الخصوص وهو نفسه ما يبحثه علم النفس الحديث بعد انفصاله عن الفلسفة الأم ، واستقلاله عنها (٢٠) • ومع كل ذلك فهناك سؤال يطرح نفسه وهو هل ان الغزالي أصيل في هذه التقسيمات او انه متأثر بغيره من الفلاسفة ؟ أستطيع أن أقول وعلى وجه الجزم انه متأثر كلياً بغيره من الفلاسفة ولا أدل على ذلك من ذكره هذه التقسيمات على انها للفلاسفة وذلك في كتابه مقاصد الفلاسفة (٢١) •

أما كيفية حصول المعرفة بعد اخذ الحواس للمحسوسات ونقلها الى

-
- (١٩) • ارسطو تأليف د • عبدالرحمن بدوي ص ٢٣٩ •
(٢٠) • ابن سينا الاشارات والتنبيهات ٣٤٢ ، ٣٤٩ •
(٢١) • مقاصد الفلاسفة ص ٣٤٧ •

قوى النفس ، ومهمة كل قوة من تلك القوى وهو موضوع نفسي فلسفي يدخل في مهمة النفس باعتبارها القوة المدركة ، وفي مهمة الفلسفة باعتبار ذلك موضوع المعرفة او قل في مهمة الفلسفة باعتبار استقلالها بموضوع المعرفة .

العلاقة بين النفس وقواها (٢٢)

ان الغزالي رضي الله عنه يصور لنا علاقة النفس بقواها تصويرا دقيقا ، ويجسدها تجسيدا جميلا يكشف لنا عن مدى سبره لاغوار هذه النفس ، وفهمه لقواها ودرجة تأثير كل قوة بالنسبة للقوى الاخرى او تأثرها بها ، وموقف النفس منها ، ومكائنها بالاضافة اليها ، والحالات التي تكون فيها هذه القوى مسخرة في خدمة هذه النفس والبدن بصورة سليمة ، ومتى تكون خلاف ذلك على ضوء طغيان احدى هذه القوى على الاخرى وتسليطها على حسابها . وهذا التصوير وان صرح الغزالي رضي الله عنه انه ايضا لتفهيم الضعفاء فان حاجة العلماء اليه ليست بأقل من حاجة الضعفاء .

والصور التي رسمتها والامثلة التي ضربها هي (٢٣) :

- ١ - ان مثل النفس الانسانية في البدن كمثل الملك في المدينة او المملكة ، فان بدن الانسان مملكة النفس ومدينتها وعالمها ومستقرها ، وان الجوارح والقوى بمنزلة الصناع والعملة .
- وان القوة العقلية المفكرة بالنسبة للملك أشبه شيء بالمشير الناصح والوزير العاقل .
- وان مثل الشهوة بالنسبة له كمثل عبد السوء يجلب الطعام

(٢٢) الاحياء ج ٣ ص ٨ مبحث بيان امثلة القلب مع جنوده الباطنية .

(٢٣) ميزان العمل ص ٢٣٥ .

والميرة الى المدينة • وان القوة الغضبية بالنسبة له كصاحب الشرطة •
العبد الجالب للميرة والطعام كذاب مكار خداع خيث يتمثل
بصورة الناصح وحقيقته مغايرة لذلك حيث تحت ذلك النصح الشر
الهائل والسهم القاتل ، وديدنه وعادته منازعة الناصح (القوة المفكرة)
ومخاصمته في آرائه حتى ان هذه المنازعة والمخاصمة لا تنقطع لحظة •
والوالي في المملكة اذا كان معتمدا على وزيره مستعينا به في
تدبيراته ومستشيرا له في اموره ، معرضا عن اشارة العبد الخيث
(الشهوة) ، مستدلا باشارته في ان الصواب في نقيض رأيه ، أدبه
صاحب شرطته (القوة الغضبية) وساسه لوزيره ، وجعله مؤتمرا
له مسلطا من جهته على هذا العبد الخيث واتباعه واعوانه وانصاره ،
حتى يصبح العبد مسوسا لا سائسا ، ومأمورا مدبراً لا أميراً مدبراً ،
استقام أمر بلده وساد العدل بسببه •

وكذلك النفس متى استعانت بالعقل (القوة المفكرة) وادبت
الغضبية وجعلتها مسيطرة على الشهوة ، واستعانت باحدى القوتين على
الآخرى من اجل كسرة خديتيهما : تارة بأن تقلل مرتبة القوة الغضبية
وغلوائها بعدم مخالفة الشهوة واستدراجها ، وتارة اخرى بقمع
الشهوة وقهرها بتسليط الغضب والحمية عليها وتقييح مقتضياتها ،
اعتدلت قواها وحسنت أخلاقها ، ومن عدل عن هذه الطريقة كان
متخذاً هواه الها ، ومتبعاً اياه ، وصدق قول الله تعالى فيه : (أفرأيت
من اتخذ الهه هواه وأضلله الله على علم) (٢٦) •

لقد كان تصويراً دقيقاً ومشهداً حياً ، اشخاصه قوى النفس ،
وبطله القوة المفكرة أي الوزير الناصح والمشير العاقل • وموزع

الادوار او المخرج النفس او الملك المتأثر على ادارة الادوار بعد توزيعها على الاشخاص من اجل الوصول الى استقرار كامل ، وسير سليم للوصول الى الهدف النهائي * وهو تحقيق العدل بين هذه القوى ، او تحقيق الاعتدال ، وابقاء الهيمنة والسيطرة للقوة المفكرة ، مستفيدة من توجيهها واثارتها ، مخالفة القوة الشهوانية ، كاسرة حدة القوتين العدوين : الغضب والشهوة .

٣ - ان مثل بدن الانسان كمثل المدينة أو المملكة ، ومثل العقل او النفس كمثل ملك مدبر لهذه المملكة او المدينة ، وان قوى النفس المدركة من الحواس الظاهرة والباطنة كجنود واعوان للنفس ، واعضاؤها كالرعية بالنسبة له ، وان النفس الامارة بالسوء المتمثلة في القوة الغضبية والشهوية كعدو ينازع في المملكة ويخاصم ويسعى في اهلاك الرعية وابطادتها * فاصبح البدن كرابط وثغر ، والنفس كمقيم فيه مرابط ، فان هو - المقيم المرابط - جاهد عدوه وقتله ، وقهره وهزمه على ما يجب حمد أثره اذا عاد الى الحضرة كما قال الله تعالى (والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وانفسهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وانفسهم على القاعدین) (٢٥) .

وان ضيع الثغر واهمل الرعية ذم اثره فانتقم منه عند الله تعالى ، فيقال له يوم القيامة يا راعي السوء أكلت اللحم ، وشربت اللبن ، ولم تأو الضالة ولم تجبر الكسير اليوم انتقم منك كما ورد في الخبر ، والى هذه المجاهدة الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم « رجعتنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر » .

٣ - ان مثل النفس كمثل فارس متصيد ، والشهوة او القوة الشهوية

(٢٥) النساء آية ٩٥ .

كالفرس لهذا الفارس ، والقوة الغضبية كالكلب التابع له أو المستخدم من قبله • فإذا كان الفارس حاذقا ، والفرس مروضاً ، والكلب مؤدباً معلماً كان جديراً بالنجاح ، وحقيقاً بالفلاح ، وإذا كان الفارس في نفسه اخرق والفرس جموحاً ، والكلب عقوراً ، فلا فرسه ينبعث من تحته منقاداً ولا كلبه يسترسل بإشارته مطيعاً فهو خليق بان يعطب فضلاً عن ان ينال ما طلب •

وانما خرق الفارس مثل جهل الانسان وقلة حكمته وكلال بصيرته ، وقلة درايته ، وجماح الفرس مثل غلبة القوة الشهوية :

• شهوة البطن والفرج

• وعقر الكلب مثل غلبة الغضب واستيلائه •

بهذه الصورة الحية واللوحات المجسدة التي رسمها لنا الغزالي رضي الله عنه اتضح لنا مكانة النفس الانسانية من قواها • وكيفية سياستها وتسييرها ، وتسييرها في الطريق السوي ، وكيفية جموح قواها او بعضها نتيجة لجهلها وقلة درايتها ، ومن ثم خفوقها في تحقيق هدفها ارسوم •

والغزالي في كل هذا ومنه ليس له الا جودة العرض ، ودقة التصوير وجمال التمثيل ، فهو من هذه الناحية فنان بارع ، ومصور مجيد ، وممثل مبدع ولا خير يلحقه بسبب ذلك •

اعتدال قوى النفس وجهوحها ونتائجها (٢٦) :

نقد تكلم الغزالي رضي الله عنه عن النفس وقواها ومكانة هذه النفس او العقل من هذه القوى • وأبان ان النفس اذا ساست قواها بصورة صحيحة وصارت الى نتيجة محمودة مظهرها سلامة الانسان وبدنه واستقراره (٢٦) الاحياء ج٣ ص ٦٩ مبحث فضيلة حسن الخلق ومأزمة سوء الخلق •

باطمئنانه وعدم اعتلاله وقد عالج الموضوع بصورة أكثر تفصيلاً ، وأبان ان لكل قوة من قوى النفس طرفين : طرف زيادة وطرف نقصان ، اذا مالت الى أي منهما نتج عنه صفة من الصفات في الانسان واضحة جلية ، نعت بها وعرف ، وهذه القوى كما مر سالفا هي (٢٧) :

١ - القوة المفكرة او قوة العلم •

٢ - القوة الشهوية •

٣ - القوة العنصرية •

٤ - قوة العدل •

فقوة العلم او القوة المفكرة :

حسنها وصلاحها في ان تصير بحيث يسهل بواسطتها ادراك الفرق بين الصدق والكذب في الأقوال والأخبار ، والتمييز بين الحق والباطل في الاعتقادات • وبين الجميل والقبيح في الأفعال ، فاذا صلحت هذه القوة حصل منها نمرة الحكمة والحكمة رأس الاخلاق الحسنة ، وهي التي قال الله تعالى فيها : « ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا » (٢٨) •

والقوة الشهوية :

حسنها وصلاحها في ان تكون تحت اشارة الحكمة أغني اشارة العقل والشرع •

والقوة العنصرية :

حسنها وصلاحها في ان يصير انقباضها وانبساطها على حد ما تقتضيه الحكمة •

(٢٧) ميزان العمل ص ٢٦٤ •

(٢٨) البقرة آية ٢٦٩ •

• اما قوة العدل :

- فهي ضبط الشهوة والغضب تحت اشارة العقل والشرع
- فاعتدال القوة العقلية أو المفكرة ينتج عنه الحكمة
- أما ميلانها جانب الافراط فينتج الخبث والجزيرة والمكر والخداع
- وميلانها الى جانب التفريط فيصدر عنه البله والغفارة والحمق والجنون

وان اعتدال القوة الشهوية اي حسنها وصلاحها فينتج عنه العفة أو يعبر عن هذا الاعتدال بالعفة

- وميلها الى جانب الافراط يسبب الشره
- كما ان ميلها جانب التفريط او النقصان يسمى جمودا
- وبالنسبة للقوة الفضية فان اعتدالها يعبر عنه بالشجاعة
- فان مالت الى الافراط او جانب الزيادة سميت تهورا أو نتج عنه صفة التهور

وان مالت جانب التفريط او النقصان سميت جبنا وخورا ، أو نتج عنها الجبن والخور

اما بالنسبة لقوة العدل فانها ليس لها طرفان كالقوى الاخرى حتى ينتج عنها صفتان بسبب الميل الى الزيادة او النقصان ، وانما لهما جند واحد ومقابل هو ما يدعى بالجور والظلم

- فالاعتدال هو الصفة المحمودة وهو الفضيلة
- والطرفان : طرف الزيادة والنقصان رذيلتان مذمومتان
- فامهات الاخلاق وأصولها اربعة هي :
الحكمة والشجاعة والعفة والعدل • وهي نتيجة اعتدال كل قوة من قوى النفس

ومن اعتدال هذه الاصول الاربعة تصدر الاخلاق الجميلة كلها •
فمن اعتدال القوة المفكرة او قوة العقل يحصل حسن التدبير وجودة
الذهن وتقابة الرأي ، واصابة الظن ، والتفطن لدقائق الاعمال وخفايا
آفات النفوس ، أي تحصل على الحكمة •

ومن افراطها : تصدر الجزيرة والمكر والخداع والدهاء •
ومن تفريطها : يصدر البله والغمارة والحمق والجنون •
واما خلق الشجاعة فيصدر منه الكرم ، والنجدة والشهامة وكسر
النفس والاحتمال والحلم والثبات وكظم الغيظ والوقار والتودد وامثالها
وهي اخلاق محمودة •

واما افراطها وهو التهور فيصدر منها الصلف والبذخ والاستسائة
والتكبر والعجب •

اما تفريطها فيصدر منه المهانة والذلة والجزع والخساسة وصغر
النفس والانقباض عن تناول الحق الواجب •
اما خلق العفة : فيصدر منه السخاء والحياء والصبر والمسامحة والقناعة
والورع واللطافة والمساعدة والظرف وقلة الطمع •

أما ميلها الى الافراط او التفريط فيحصل منه الحرص والشره
والوقاحة والخبث والتبذير والتقتير والرياء والهتكة والمجانة والعبث والملق
والحسد والشماتة والتذلل للاغنياء واستحقار الفقراء وغير ذلك •

فأميات محاسن الاخلاق هذه الفضائل الأربع وهي : الحكمة
والشجاعة والعفة والعدل وغيرها فروع لها •

وهذه الاصول وفروعها مبادئ النفس وقواها ، ومكانة كل قوة من
هذه القوى وموقفها من القوة العقلية استجابة وتمردا ، طاعة ومخالفة ،
اعتدالا وجموحا الى طرفي الزيادة والنقصان • وهو موضوع نفسي صميم

مبدأ ونتيجة - وان كان في عداد الموضوعات الاخلاقية - لان مبنائها النفس وفواها .

واعتبار الفضيلة وسطا بين طرفين : زيادة ونقصان ، او افراط وتفریط نظرية ارسطية او رأي ارسطي قال الدكتور عبدالرحمن بدوي في كتابه ارسطو « فالفضيلة عنده نوع من الوسط بين طرفين : احدهما افراط والآخر تفریط . فمثلا فضيلة كالشجاعة هي وسط بين افراط هو التهور ، وتفریط هو الجبن وفضيلة كالكرم او السخاء هي وسط بين افراط هو التبذير ، وتفریط هو التقير (٢٩) ...

هذه هي نظرية الفضيلة لدى ارسطو (٣٠) وبعض فلاسفة المسلمين كالكندي (٣١) وهي نفس نظرية الغزالي رضي الله عنه وهي نوع من الوسط بين طرفي زيادة ونقصان فهل نعتبر الغزالي آخذا عن ارسطو رأيه كما هو ام انه اتفاق من غير اطلاع ؟ ام انه رأي اسلامي والتزام الغزالي بما ورد في الاسلام جعل التوافق بينه وبين ارسطو من غير ان يأخذ عنه ؟ . فمما لاشك فيه ان الغزالي مطلع على آراء الفلاسفة يونانيين واسلاميين ومنهم ارسطو . كما انه مما لا يخفى على احد ان فكرة الوسط بين طرفين هو الفضيلة وهي اسلامية صميمة حيث وردت النصوص القرآنية والحديثية داعية الى ذلك مشيدة به ، فمن ذلك قوله تعالى « وكذلك جعلناكم امة وسطا » (٣٢) .

وقوله تعالى : « وكان بين ذلك قواما » (٣٣) .

-
- (٢٩) ارسطو : عبدالرحمن بدوي ص ٢٦٠ .
(٣٠) ارسطو : تيسر المصنف الاول ص ١٧ د . ماجد فخري سلسلة قادة الفكر .
(٣١) التفكير الفلسفي في الاسلام د . عبدالحليم محمود ص ٢٩٦ ، ٣٠١ .
(٣٢) البقرة آية ١٤٢ .
(٣٣) الفرقان آية ٦٧ .

مما تقدم نستطيع القول ان الغزالي رضي الله عنه مطلع على رأي
ارسطو في الفضيلة وآخذ بما في الاسلام ولا يبعد ان يكون متأثرا بما ورد
عن ارسطو ، كما انه محتم انه آخذ بما ورد في الاسلام ملتزم به .

طريق معرفة الانسان عيوب نفسه (٣) :

ان الله سبحانه وتعالى اذا اراد بالعبد خيرا بصره بعيوب نفسه ، وعرفه
بنواقصها ، فمن كانت بصيرته نافذة لم تخف عليه عيوبه ولا كان جاهلا
بنواقصها لانه متى عرف العيوب استطاع العلاج ، غير ان اكثر الخلق
جاهلون بعيوب انفسهم غير عارفين بنواقصها يرى احدهم القذى في عين
اخيه و لا يرى الجذع في عين نفسه . ومن اراد ان يعرف عيوب نفسه
ويقف على نواقصها فله اربعة طرق :

١ - ان يجلس بين يدي شيخ بصير بعيوب النفس مطلع على خفايا
الآفات ويحكمه في نفسه ، ويتبع اشارته في مجاهدته ، وهذا
شأن المريد مع شيخه ، والتلميذ مع استاذه ، فيعرفه استاذه
وشيخه عيوب نفسه ، ويعرفه طريق علاجها .
وان ما يعرف بالعلاج والطب النفسي ، والأطباء النفسيين .
لا يصل كل ذلك - رغم تقدم العصر وعلومه - الى درجة
الشيخ في درايته ومرتبته في خبرته ، لان الشيخ يلزم تلامذته
ومريديه وقتا طويلا قد يصل العمر كله ، يمدد كل هذا الوقت
بالعلم والمعرفة في خفايا النفوس وخباياها مما لا يصل اليه
غيرهم .

٢ - ان يطلب صديقا صدوقا بصيرا متدينا فينصحه رقيقا على نفسه

(٣٤) الاحياء ج ٢ ص ٨٢ مبحث الطريق الذي يعرف به الانسان عيوب
نفسه .

ليلاحظ احواله وافعاله فما كره من اخلاقه وافعاله وعيوبه
الباطنة والظاهرة ينبه عليه ، فهكذا يفعل الاكياس والاكابر من
أئمة الدين •

كان عمر رضي الله عنه يقول : رحم الله امرأ اهدى الي
عيوبي • وكان يسأل سلمان عن عيوبه فلما قدم عليه قال :
ما الذي بلغك عني مما تكرهه ؟ فاستعفى فألح عليه فقال :
بلغني انك جمعت بين ادامين على مائدة ، وان لك حلتين :
حلة بالنهار • وحلة بالليل ، قال وهل بلغك غير هذا ؟ •
قال لا فقال أما هذان فقد كفيتهما •

فان السؤال يوجه الى الاصدقاء الصدوقين ، البصيرين
الذين يوثق بهم ، ويكون كلامهم مقبولا وحجة : ليقف
السائل على عيوب نفسه ويعرف نواقصها ليتجنبها ، ويسأل
ما قد بلغ الناس عنه ليعرف ان كان ذلك فيه ليعالجه بالاجتناب
ان كان سيئا ، ويثبت عليه ان كان حسنا •

٣ - ان يستفيد معرفة عيوب نفسه من ألسنة اعدائه فان عين
السخط تبدي المساويا • ولعل انتفاع الانبياء بعدو مشاحن
يذكره عيوبه اكثر من انتفاعه بصديق مدهن يثنى عليه ويمدحه
ويخفي عنه عيوبه ، الا ان الطبع مجبول على تكذيب العدو
وحمل ما يقوله على الحسد ، غير ان البصير لا يخلو عن
الانتفاع بقول اعدائه فان مساويه لا بد وان تتشر على ألسنتهم •

وهذه وسيلة مفيدة الا انه يجب ان تؤخذ اقوال الاعداء
والحساد بحذر شديد ، لان نية الانسان قد تكون مخالفة لما

يشيعه الاعداء عنه بقصد الاضرار به والاقلال من قيمته وقيمة عمله ، والتشكيك في اعماله ومشاريعه • فعليه ان تكون ثقته بنفسه قوية لدرجة لا تؤثر فيه اقوال الحساد والاعداء ، بل تكون وسيلة لمراجعة نفسه من اجل زيادة ثقته بنفسه وتصميمه في خطواته وفي نفس الوقت التقليل من اخطائه ان وجدت بل اجتنابها قدر المستطاع •

٤ - أن يخالط الناس فكل ما رآه مذموما فيما بين الخلق فليطالب نفسه به ، وينسبه اليه فان المؤمن مرآة المؤمن ، فيرى من عيوب غيره عيوب نفسه ويعلم ان الطباع متقاربة في اتباع الهوى ، فما يتصف به واحد من الاقران لا ينفك القرن الاخر عن أصله أو عن اعظم منه ، أو عن شيء منه ، فليتفقد نفسه ويظهرها من كل ما يلزمه من غيره ، وناهيك بهذا تأديبا ، فلو ترك الناس كلهم ما يكرهونه من غيرهم لاستغنوا عن المؤدب •

قبل لعيسى عليه السلام : من أدبك ؟ قال ما أدبني أحد •

رأيت جهل الجاهل شيئا فأجبتة •

وهذه النقطة او الوسيلة سليمة جدا لمن كان له احساس وبصيرة يستطيع بها معرفة الخيب لدى الناس ليثبت نفسه على مثله ، وغير المرغوب فيه لديهم ليرى ان كان فيه مثله اجتنبه ، وجعل نفسه بعيدا عنه ، اما من افتقر الى الاحساس والبصيرة والمحاسبة فلا نصيب له من هذه الوسيلة ولا من غيرها والطريق الثلاثة الاخيرة وسيلة من فقد الشيخ المجرب ، والمعلم العارف ، والمربي الحاذق الذي يقف نفسه على تهذيب نفوس غيره بعد وصوله درجة استغناء نفسه عن ذلك •

طريق تربية الاطفال في اول نشوئهم (٣٥) :

ان معرفة الطريق في تربية الصبي ورياضته من اهم الامور ، لأن الصبي أمانة عند والديه وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة خالية عن كل نقش وصورة ، وهو مائل الى كل ما يمال به اليه ، وقابل لكل ما ينقش فيه ، فان عود الخير وعلمه نشأ عليه وسعد في الدنيا والاخرة وشاركه في ثوابه ابواه وكل معلم له ومؤدب وان عود الشر واهمل شقي وكان الوزر في رقة المسؤولين عن تربيته . ولاجل الفوز بالثواب معه واجتناب تحمل الوزر معه لزم القيام بما يلي :

- ١ - ينبغي على المسؤول عنه ان يراقبه من اول امره فلا يستعمل في حضاته وارضاعه الا امرأة سالحة متدينة تأكل الحلال . فان اللبن الحاصل من الحرام لا بركة فيه . فاذا وقع عليه نشوء الصبي انعجنت طبيته من الخبث فيميل طبعه الى ما يناسب الخبائث .
- ٢ - ان يحسن مراقبته خاصة اذا رأى عليه مخايل التميز . فاذا ظهر عليه الحياء والاحتشام والاستغناء وصار يترك بعض الافعال فان ذلك ليس الا لاشراق نور العقل عليه ومعرفة قباحة بعض الافعال وضرورة تركها ، وضرورة الحياء من شيء دون شيء ، وذلك بشارة تدل على اعتدال الاخلاق وصفاء القلب . وهو بشارة ايضا بكمال العقل عند البلوغ ، وعليه ينبغي ان لا يهمل وانما يستعان على تأديبه بمبادئه وحياته .

(٣٥) احياء علوم الدين ج ٣ ص ٩٢ مبحث بيان الطريق في رياضة الصبيان .

٣ - ان اول ما يغلب على الطفل من الصفات شره الطعام فينبغي ان يؤدب فيه مثل :

- أ - ان لا يأخذ الطعام الا بيمينه •
 - ب - ان يقول عليه بسم الله عند أخذه •
 - ج - ان يأكل مما يليه •
 - د - ان لا يبادر الى الطعام قبل غيره •
 - هـ - ان لا يحدق النظر اليه ، ولا الى من يأكل •
 - و - ان لا يسرع في الاكل وان يجيد المضغ •
 - ز - ان لا يوالي بين اللقم •
 - ح - ان لا يلطخ يده ولا ثوبه •
 - ط - أن يعود الخبز القفار - المجرد - في بعض الاوقات حتى لا يصير بحيث يرى الادم حتما •
 - ي - ان يقبح عنده كثرة الاكل بأن يشبه كل من يكثر الاكل بالبهايم •
 - ك - ان يذم بين يديه الصبي الذي يكثر الاكل ويمدح عنده الصبي المتأدب القليل الاكل •
 - ل - ان يحجب اليه الاثار بالطعام وقلة المبالاة به •
 - م - ان تحجب اليه القناعة بالطعام الخشن أي الطعام كان •
- ٤ - ان يحجب اليه الثياب البيض دون الملون والابريسيم ، ويقرر عنده ان ذلك شأن النساء والمخشين • وان الرجال يستنكفون منه ، ويكرر ذلك عليه ، ومتى رأى على صبي ثوبا من ابريسيم او ملون استنكره وذمه •

٥ - ان يحفظ الصبي عن الصبيان الذين عودوا التعم والرفاهية

ولبس الثياب الفاخرة، وعن مخالطة كل من يسمعه ويرغبه فيه .

٦ - ان يشغل في المكتب فيتعلم القرآن واحاديث الاخبار وحكايات
الابرار واحوالهم لينغرس في نفسه حب الصالحين .

٧ - ان يصاب من الاشعار التي فيها ذكر العشق واهله ، ويصاب عن
مخالطة الادباء الذين يزعمون ان ذلك من الطرف ورقة
الطبع ، لان ذلك يغرس في قلوب الصبيان بذر الفساد .

٨ - اذا ظهر على الصبي خلق جميل وفعل محمود ينبغي ان يكرم
عليه ويجازى عليه بما يفرح به، وان يمدح بين الناس على ذلك .

٩ - اذا خالف الافعال المحموده في بعض الاحوال مرة فينبغي ان
يتعافل عنه ولا يكشف بذلك حتى لا يجزئه ذلك على مثله ،
واذا تكرر منه ذلك الفعل - المخالفة - فانه يكشف سرا
ويحذر من العودة لمثل هذا وانه اذا اطلع عليه أحد افترض

بين الناس تحقيق كابتور علوم ردي

١٠- ان لا يكثر القول عليه بالعتاب في كل حين فانه يهون عليه
سماع الملامة وركوب القبائح ويسقط وقع الكلام من قلبه .

١١- ينبغي على الاب ان يكون حافظا هيبة الكلام معه فلا يوبخه الا
احيانا وعلى الام ان تخوفه بالاب وترجره عن القبائح .

١٢- ينبغي ان يمنع عن النوم نهارا فانه يورث الكسل ولا يمنع
منه ليلا .

١٣- ان يمنع الفراش الوطيئة حتى تتصلب اعضاؤه ولا يسمع بدنه،
فلا يصبر عن التعم ، ويعود الخشونة في الفرش والملبس
والمطعم .

١٤- ينبغي ان يمنع من كل ما يفعله في خفية ، فانه لا يخفيه الا وهو
يعتقد انه قبيح ، فاذا ترك تعود فعل القبيح •

١٥- ان يعود في بعض النهار المشي والحركة والرياضة حتى لا يغلب
عليه الكسل •

١٦- ينبغي ان يمنع من ان يفتخر على اقربائه بشيء مما يملكه
والداه ، أو شيء من مطاعمه وملابسه او لوحه ودواته •

١٧- ان يعود التواضع والاكرام لكل من عاشره والتلطف في الكلام
معهم ويمنع من ان يأخذ شيئاً بداله حشمة ان كان من اولاد
المحتشمين ، وان يعلم الرفعة في الاعطاء لا في الاخذ ، وان
الأخذ لؤم وخسة ودناءة •

١٨- اذا كان من اولاد الفقراء ينبغي أن يعلم ان الطمع والأخذ
مهانة وذلة وان ذلك من دأب الكلب فانه يبصص في انتظار
لقمة والطمع فيها •

١٩- يقبح الى الصبيان حب الذهب والفضة والطمع فيهما ، ويحذر
منهما اكثر مما يحذر من الحيات والعقارب ، فان آفة الذهب
والفضة والطمع فيهما اضر من آفة السموم على الصبيان ، بل
على الاكابر ايضا •

٢٠- ينبغي ان يعود ان لا يبصق في مجلسه ولا يمتخط ولا يتشاءب
بحضرة غيره ، ولا يستدبر غيره ، ولا يضع رجلا على رجل ،
ولا يضع كفه تحت ذقنه ، ولا يعمد رأسه بساعده فان ذلك
دليل الكسل •

٢١- ان يعلم كيفية الجلوس ، ويمنع كثرة الكلام ويبين له ان ذلك

يدل على الوقاحة وانه فعل اللئام •

٢٢- يمنع اليمين رأسا - صادقا أو كاذبا - حتى لا يعتاد ذلك في الصغر •

٢٣- يمنع ان يتبدىء بالكلام ويعود ان لا يتكلم الا جوابا وبقدر السؤال •

٢٤- ان يحسن الاستماع منهما تكلم غيره معن هو اكبر منه سنا •

٢٥- ان يقوم لمن فوقه ، ويوسع له المكان ويجلس بين يديه •

٢٦- يمنع من لغو الكلام وفحشه ، ومن اللعن والسب ، ومن مخالطة من يجرى على لسانه شيء من ذلك ، فان ذلك يسرى لا محالة من القرناء السوء وأصل تأديب الصبيان الحفظ من قرناء السوء •

٢٧- ينبغي اذا ضربته المعلم ان لا يكسر الصراخ دأب الممالك والنسوان •

٢٨- ينبغي ان يؤذن له بعد الانصراف من الكتاب أن يلعب لعبا جميلا يسترىح اليه من تعب الكتب بحيث لا يتعب في اللعب ، فان منع الصبي من اللعب وارهاقه الى التعلم دائما يميت قلبه ويبطل ذكاه ، وينغص عليه العيش حتى يطلب الحيلة في الخلاص منه رأسا •

٢٩- ينبغي ان يعلم طاعة والديه ومعلمه ومؤدبه ومن هو اكبر منه سنا من قريب واجنبي ، وان ينظر اليهم بعين الجلالة والتعظيم وان يترك اللعب بين ايديهم •

٣٠- ومهما بلغ سن التمييز فينبغي ان لا يسامح في ترك الطهارة والصلاة ، ويؤمر بالصوم في بعض ايام رمضان ، ويجتنب

الديباج والحرير والذهب ويعلم كل ما يحتاج اليه من حدود

• الشرع

٣١- يخوف من السرقة وأكل الحرام ومن الخيانة والكذب.

والفحش وكل ما يغلب على الصبيان ، فاذا وقع نشوؤه كذلك.

في الصبا فمهما قارب البلوغ أمكن ان يعرف اسرار هذه الامور.

٣٢- يذكر له ان الاطعمة أدوية وانما المقصود منها ان يقوى الانسان

بها على طاعة الله عز وجل ، وان الدنيا كلها لا اصل لها اذ

لا بقاء لها وان الموت يقطع نعيمها ، وانها دار ممر لا دار مقر ،

وان الآخرة دار مقر لا دار ممر ، وان الموت منتظر كل ساعة ،

وان الكيس العاقل من تزود من الدنيا للآخرة حتى تعظم درجته عند

الله تعالى ، ويتسع نعيمه في الجنان ، فاذا كان النشوء صالحا

كان هذا الكلام عند البلوغ واقعا مؤثرا ناجحا ، يثبت في قلبه

كما يثبت النقش في الحجر . وان وقع النشوء بخلاف ذلك

حتى ألف الصبي اللعب ، والفحش والوقاحة ، وشره

الطعام ، واللبس والتزين ، والتفاخر بنا قلبه عن قبول الحق

نبوة الحائط عن التراب اليابس •

فأوائل الامور هي التي ينبغي ان تراعى ، فان الصبي بجوهره خلق

قابلا للخير والشر جميعا ، وانما ابواه يميلان به الى أحد الجانبين ، قال

رسول الله صلى الله عليه وسلم « كل مولود يولد على الفطرة وانما ابواه

يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه (٣٦) •

ان هذه النقاط التي ذكرها الغزالي رضي الله عنه تصلح كل واحدة

(٣٦) رواه اصحاب السنن الاربعة والبيهقي والطبراني •

منها ان تكون موضوع بحث وتعالج على حدة لاهميتها وخطورتها في التربية والتعليم ، وهي اساسية لو اخذ بها المربون واستعان بها المعلمون لكان لدينا اجيال لا تعرف الا الخير ولا تنتج الا الخير ، بعيدة عن الكسل والخمول قريبة من الجد والعمل ، بل لكانت شعلة تضيء لغيرها دروب الحياة ، ولكانت كمثل المسك ان لم يتباعه أفادك من أريجه .

ولكن اين نحن الان من هذا ؟ اصبحنا بيتنا وبينها قدر ما بين السماء والارض ، بل صرنا كنافخ الكير لا ينالنا الا الاحراق والرائحة الكريهة . ومن مثل ما زرعنا أصبحنا نحصد ولا غرامة .



مركز تحقيقات كميوتير علوم رسدي

« قائمة باسماء المراجع »

- ١ - القرآن الكريم
- ٢ - احياء علوم الدين للامام الغزالي مطابع سجل العرب .
- ٣ - الاشارات والتنبيهات لابن سينا تحقيق الدكتور سليمان دنيا - دار المعارف .
- ٤ - أرسطو للدكتور عبدالرحمن بدوي مطبعة لجنة التأليف والترجمة - الطبعة الثالثة .
- ٥ - ارسطو طاليس المعلم الاول الدكتور ماجد فخري - سلسلة قيادة الفكر - المطبعة الكاثوليكية - بيروت .
- ٦ - التفكير الفلسفي في الاسلام د . عبدالحليم محمود - مكتبة الانجلو مصرية .
- ٧ - السنن للترمذي .
- ٨ - السنن لابي داود .
- ٩ - السنن الصغير للنسائي
- ١٠ - السنن لابن ماجه
- ١١ - السنن للبيهقي .
- ١٢ - في النفس ارسطو ترجمة اسحاق بن حنين - مراجعة وتحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي - مطبعة النهضة المصرية .
- ١٣ - المنقذ من الضلال الامام الغزالي تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود - دار النهضة للطباعة .
- ١٤ - مقاصد الفلاسفة الامام الغزالي تحقيق الدكتور سليمان دنيا - دار المعارف .
- ١٥ - المعرفة عند مفكري المسلمين الدكتور محمد غلاب - الدار المصرية للتأليف والنشر .
- ١٦ - المعجم الكبير الطبراني .

علاقة الادب والنقد بالبلاغة

الدكتور مهدي صالح*

أ. جدير بالبحث ان يبدأ بتحديد معاني الكلمتين - النقد والبلاغة - لغة واصطلاحاً ، اما كلمة « نقد » فلها عدة معان اوردتها صاحب اللسان ونحن نذكر منها ما يتصل بموضوعنا :

- أ - (النقد والتفاد : تمييز الدراهم واخراج الزيف منها) .
- ب - (ونقد الشيء ينقده نقداً اذا نقره باصبعه كما تنقر الجوزة)
- ج - وفي حديث ابي الدرداء انه قال (.... ان نقدت الناس نقدوك وان تركتهم تركوك ؛ معنى نقدتهم اي عبتهم واغبتهم قابلك بمثله)^(١) .

ينتظم هذه الاستعمالات معنى عام تشترك فيه ؛ فالذي ينقد الدراهم اسما يريد معرفة الجيد منها والزائف ، وفي هذا العمل حكم ضمني على الدراهم . والذي ينقد الشيء اسما يريد اختباره ، واختبار الشيء حكم عليه . والذي ينقد الناس اسما يحكم عليهم كذلك ، واذن فالمعنى العام الذي يجمع هذه الاستعمالات هو الحكم على الشيء ، وهذا المعنى قريب من المعنى الحديث للكلمة ان لم يكن هو فالنقد الأدبي حكم على الأدب وموقف منه دون شك .

واما كلمة « بلاغة » فلها عدة معان اشار اليها ابن منظور كذلك وهي :

- أ - (بلغ الشيء يبلغ بلوغاً وبلاغاً وصل وانتهى) .
- (وفي حديث الاستسقاء : واحيل ما أنزلت لنا قوة وبلاغاً الى

(*) انتقل الى رحمة الله تعالى كاتب هذا البحث والمجاسة ماثلة للطبع
(هيئة التحرير) .

(١) لسان العرب ج ٣ مادة نقد .

حين • ابلاغ ما يتبلغ به ويتوصل به الى الشيء المطلوب) •
 ب - (وشيء بالغ اي جيد • وقد بلغ في الجودة مبلغاً ، ... وأمر
 بالغ جيد ، والبلاغة النصيحة ، البَلَّغُ البليغ من الرجال •
 ورجل بليغ وبلَّغ وبلَّغ حسن الكلام) (٢) •
 تلك هي المعاني اللغوية لكلمة « بلاغة » ، واما المعنى الاصطلاحي
 فهو : (مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته) (٣) •
 امامنا في الاستعمالات اللغوية معنيان : الوصول ، والاجادة والحسن •
 وبين المعنيين اتصال عميق ؟ فبالكلام الذي نعبر به عما تختلج به نفوسنا من
 المعاني والتصورات والعواطف نصل الى غاية ما نرمي اليه ، سواء أكانت
 العبارة هي الغاية ام كانت وسيلة الى غاية اخرى •
 على أن العبارة التي تصل بها الى غايتك وصولاً دقيقاً موفقاً - سواء
 أكانت العبارة غاية ام وسيلة - هي عبارة جميلة ؛ لأن العبارة الجميلة اقدر
 على التوصل من العبارة وهي في مستواها الاعتيادي ، ذلك لأن خلاصة
 الأسلوب الجميل تشد الانتباه وتحفز الوعي لتعمق النص • ومع الانتباه
 الطويل والوعي العميق يتحسن التوصل دون شك •
 ومن يدري فلعل هذه العلاقة بين التوصل والاجادة كانت سبباً في
 اخلاق الكلمة على الكلام الحسن ؟

وبعد ، فالمعنى اللغوي للكلمة يسبق المعنى الاصطلاحي لعموم الاول
 وخصوص الثاني ؛ فالخاص يترشح عن العام في الغالب • ويتصل المعنى
 الاصطلاحي - مطابقة الكلام لمقتضى الحال •• - بالمعنى اللغوي اتصالاً
 دقيقاً ؛ ذلك لأن الكلام اذا ورد مطابقاً لمقتضى الحال كان في أعلى درجات

(٢) اللسان ج ١٠ مادة بلغ/ القاموس المحيط ج ٢ مادة بلغ •

(٣) الايضاح ج ١ ص ٩ •

التوصيل وادقها ، وطبيعي ان يتصف مثل هذا الكلام بالفصاحة لأن من شأن
الفصاحة ان لا تجعل الطريق وعراً الى المعنى ، اي من شأنها ان تزيل كل
ما من شأنه عرقلة الوصول الى المعنى . وطبيعي ان يكون مثل هذا الكلام
جميلاً لأن الجمال وان كان غاية بذاته فانه وسيلة تجعل التوصيل في
أحسن صورة ممكنة .

ذلك هو المعنى اللغوي والاصطلاحي لكلمة « بلاغة » ، وبعد ذلك
بقي علينا ان نعرف موقع البلاغة من الأدب والنقد .

اما موقعها من الأدب فتكاد تكون هي الادب في معناها الفني ؛ ذلك
لأننا نعلم ان لفظة « بلاغة » استعملت بمعنى الكلام في مستواه الرفيع ،
واستعملت بمعنى العلم . ونقض الطرق الآن عن الاستعمال الثاني لشيوعه
واشتهاره ، اما الاستعمال الاول فله بيناته وان لم تكن مشتهرة ؛ فلقد سأل
معاوية صحار بن عياش الجدي : ما هذه البلاغة التي فيكم ؟ فقال احد
الحاضرين : هم بالبسر والرطب ابصر منهم بالخطب ... (٤) .

هم بالبسر والرطب ابصر منهم بالخطب ... (٤) .

ولم يكن سؤال معاوية متعرفاً الى غير الكلام الجميل ...

واستعمل الجاحظ كلمة « بلاغة » في الكلام الجيد قال : (اما أنا
فلم ارقوماً قط امثل طريقة في البلاغة من الكتاب ...) (٥) ، واستعملها ابن
رشيقي في هذا المعنى كذلك (٦) ، ويؤيد هذا الاستعمال قول الشاعر (٧) :

جمعت صنوف العبي من كل وجهة

وكنت حرباً بالبلاغة من كتب

(٤) العمدة ج ١ ص ٢١٣ .

(٥) البيان والتبيين ج ١ ص ١٢٨ .

(٦) البيان والتبيين ج ١ ص ٤٢ وانظر البلاغة في دور نشأتها للدكتور
سيد نوفل ص ٦٩ .

(٧) البيان والتبيين ج ١ ص ٢١ .

ابوك معم في الكلام ومُخول
وخالك وثاب الجرائم في الخطب

وقال البحرى كذلك :

وتفنت في البلاغة حتى

عطل الناس فن عبد الحميد

ومما يؤكد ذلك سؤال احمد بن الواثق المبرد عن بلاغة الشعر والنثر
أيهما أبلغ ؟ فقبل ان يجيب المبرد على هذا السؤال أراد أن يثبت معنى
البلاغة ، لأن معرفة معناها وليجة الى جواب السؤال ، فذكر أن حق
البلاغة (احاطة القول بالمعنى واختيار الكلام وحسن النظم ، حتى تكون
الكلمة مقارنة اختها ومعاضة شكلها ، وان يقرب بها البعيد ويحذف منها
الفضول)^(٨) . وهذا الذي ذكره المبرد يكشف عن جملة اوصاف ان
اتصف بها الكلام دخل في دائرة البلاغة وعدم الاتصاف بها يصير حائلاً
دون الدخول فيها . وبعد أن بين المبرد هذا المعنى قال : (فان استوى هذا
في الكلام المنشور او الكلام المرصوف فلم يفضل احد القسمين صاحبه
فصاحب الكلام المرصوف احمد لأنه اتى بمثل ما أتى به صاحبه وزاد وزناً
وقافية ، والوزن يحمل على الضرورة والقافية تضطر الى الحيلة ...)^(٩) .
فالمبرد يرى ان الكلام اذا اتصف بما ذكر دخل في البلاغة على أنه يرى
ان الشعر يفضل النثر لزيادة الوزن والقافية فيه ، وهذا رأي خاص
لا تناقشه فيه .

ان الشواهد التي ذكرتها تؤكد ان البلاغة تعني الكلام الجميل ،
والكلام الجميل هو الأدب .

(٨) البلاغة لابي العباس المبرد ص ٥٩ تحقيق الدكتور رمضان عبدالنواب

ط ١ مكتبة دار العروبة - القاهرة .

(٩) المصدر نفسه ص ٦ .

لقد اشار المرحوم ابن الخولي الى الصلة بين الأدب والبلاغة
اشارات مركزة فيها نظر * قال :

— ان الادب من الفنون الجسيلة فهو فن أداة الكلمة •

— ان الادب هو القول الفني •

— والبلاغة هي البحث عن فنية القول ... واذا كان الفن هو التعبير

عن الاحساس بالجمال فالأدب هو : القول المعبر عن الاحساس بالجمال ،
والبلاغة هي : البحث في كيف يعبر القول عن هذا الاحساس^(١٠) •

يظهر من هذه العبارات الوجيزة ان الخولي غير دقيق في التماس
العلاقة بين البلاغة والادب ؛ ذلك لأننا نعلم ان كلمة بلاغة استعملت اولاً
بمعنى الكلام الجميل وهي بهذا المعنى ليست غير الأدب وليس الأدب غيرها •
ومما نعلمه ايضاً ان الكلمة قد استعملت بمعنى العلم البلاغي وهي في هذا
المعنى ليست غير البحث عن فنية القول كما ذكر الخولي •

ذلك هو موقع الكلمة من الأدب ، اما موقعها من النقد فليس عسيراً
عليك ان تعرفه وقد عرفت فيما سبق ان المعنى الاصطلاحي للكلمة يشير الى
وجود اوصاف تجعل الكلام مطابقاً لمقتضى الحال ومن شأن تلك الاوصاف
ان تجعل الكلام جميلاً عالياً في طبقته ، وليس عسيراً عليك ان تعرف كذلك
ان وظيفة علم البلاغة النظر في فنون الكلام — المنظوم والمنثور — لاستخلاص
ما عساه يوفر حصة المطابقة ويرفع الكلام في مستواه • فهناك اذن :

— اعمال بليغة تسمى الأدب •

— وهناك نظر وتأمل في هذه الاعمال •

— ويتبني ذلك التأمل عادة بالحكم على العمل البليغ •

(١٠) مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والادب ص ٣٣١-٣٣٢
ابن الخولي ط ١ دار المعرفة •

- واخيراً تنتهي تلك المراحل الى وضع قواعد ومصطلحات علم

• البلاغة

والتحرك من العمل البليغ الى مرحلة التأمل ثم الى مرحلة اصدار الحكم ثم الى مرحلة وضع القواعد والمصطلحات من اختصاص علم البلاغة، وعزل العلم البلاغي عن واحد من هذه الامور يشير الى ادراك مشوّه لطبيعة علم البلاغة العربية •

ومن المناسب ان نشير هنا الى المحاولات الاخيرة التي تهدف الى فصل النقد عن البلاغة ، فلقد فرق احمد أمين بينهما من وجهين :

الاول : ان البلاغة تغلب فيها الناحية الفنية فهي تقصد اكثر ما تقصده الى تمرين المتكلم ان يأتي بقطع بليغة ، اما النقد فيوضح النظريات التي تقدر بها تلك القطع •

والثاني : ان البلاغة اكثر ما تعني بالشكل وصورة الكلام ، فهي تفرض ان المعاني حاصلة في ذهن الكاتب ثم تعلمه كيف يصوغها ويخرجها في قالب بليغ ، اما النقد فيتعلق بما وراء الشكل بمقدار ما في القطعة مثلاً من عواطف وبمقدار ما في القصيدة من خيال (١١) •

على انني اظن ان هذا التقريق لا ينسجم مع واقع البلاغة العربية واحسبه امتداداً في الروح والجسد لما جنحت اليه الدراسات الاوربية الحديثة ، فقد فصل ونشستر بين النقد والبلاغة من وجهين ، اشار الى ذلك الدكتور بدوي طيانة •

١ - ان البلاغة تهدف الى أن تعلمنا كيف نكتب ، اما النقد فانه يفترض ان الكتابة قد تمت ثم يعلمنا المبادئ التي نستطيع بمقتضاها ان نقدر ما هو مكتوب •

(١١) النقد الادبي ص ٢٧ ، ٢٨ والاسلوب ص ١٤ ، ١٥ •

٢ - ان البلاغة تعنى في الغالب بالاسلوب فلذا افترضنا ان رجلاً لديه
ما يريد ان يكتبه ولكن لا يحاول ان يحكم على ما اذا كان جديراً بالقول
ام لا فان البلاغة تعلمه كيف يكتب او يقول . والنقد يعالج اولاً المادة التي
يكتبها انسان ما والامر الذي يمكن ان تحدثه في القارىء (١٢) .

وعلى اية حال فنحن لا نرفض التفريق المذكور لأنه اجنبى المنشأ
ولا تقبله - كما يصنع البعض - بحكم الولاء في اللوق والقصود والفكر
لاوروبا أو أمريكا، فليس كل ما يأتينا من الخارج غلط أو صحيح بالضرورة ،
وجدير بالعقل ان لا يذوب امام القالب وعليه ان يبقى له شيئاً من التماسك
في الشخصية . واني احسب ان هذا الفصل عيب يضر بالنقد والبلاغة على
السواء ، فالناقد الذي لا يعرف الطرق التي تؤدي بها المعاني ، ولا يعرف
منى يصير الى هذا الطريق أو ذاك انما يسيء فهم المعنى فيتخالف بجملة الى ميدان
المواطف والخيال أو الى غير ذلك مما يتعلق بالنفس فيشرح (النفس تشريحاً)
نفسياً ومعلوم ان العبارة الجيدة لاتفضل العبارة الرديئة في دلالتها النفسية .
وقد ينحاز الى جواب اخرى - كالجوانب التاريخية - هروباً من العبارة
الادبية وطرقها .

والبلاغي الذي لا يملك قدرة الحكم على النصوص ليس بلاغياً
كما يجب ؛ فالحكم كما رأينا مرحلة من المراحل التي يقطعها البلاغي بين
العمل البليغ ووضع القواعد ، ومن لا يستطيع معرفة الجيد لا يستطيع
تعليم الجيد ، فاذا كانت البلاغة تعليمية على ما يتوهم البعض فانها تفترض
في البلاغي القدرة على التمييز بين الجيد والرديء ، ومن غير هذه القدرة
لا يصير بمقدور البلاغة النهوض بمهمة التعليم ابداً .

ان علم البلاغة قد ترشح في الوجود عن العمل البليغ والتأمل والحكم

(١٢) قدامة بن جعفر والنقد الادبي ص ٢٦ دكتور بدوي طبانة ط ٢
مكتبة الانجلو المصرية .

كما ترشح النتيجة المنطقية عن مقدماتها ، وتأخر هذا العلم في الوجود يعني انه ليس تقريراً في أساسه كما يتوهم الكثير انما هو استقرائي الاساس ، وقواعد البلاغين على ما فيها من عيب لا تناقضه الآن خاتمة مرحلة استقرائية طويلة كما أن النتيجة الرياضية خاتمة حاسمة لمراحل حسابية سابقة .

وثمة شيء آخر هو ان الاعمال البليغة تأسر القلوب وتحث على التأمل والذوبان فيها واليحكم عليها كما ذكرت سابقاً ، وينتهي الاسر والذوبان عادة الى محاولة عملية لتقليد العمل البليغ ، ومرحلة التقليد هذه - وهي مرحلة فنية ، او هي مرحلة استحضار الجميل في مختبر العناصر الاساسية فيه مفردات اللغة - تعبر عن عميق حب الانسان للجمال .

ان عملية تقليد النماذج الجميلة في الكلام تتطلب رصد الاساليب الجميلة ووضع القواعد التي تساعد الاديبي في مرحلة التقليد .

لقد صار واضحاً ان مكان النقد من البلاغة هو مكان الجزء من الكل او الخاص من العام ، فالنقد الأدبي هو بادرة البلاغة في ادوار نموها الاولى ، ولقد كانت البلاغة في ادوارها الباكورة نقداً ساذجاً انتهى مع نموه الى اوضاع كلية نسميها القواعد . ولقد باتت هذه القضية ، اعني قضية تحول النقد الساذج الى بلاغة مسلماً بها عند الباحثين المحدثين لا يختلفون الا في طريقة عرضها^(١٣) ، ولعل المرحوم الخولي من اوائل الذين تكلموا في الموضوع . فلقد اشار الى : (أن اقصى ما انتهت اليه كلمة البلاغة او البيان وما الى ذلك هو الدراسة التي تمكن من التفريق بين الجيد والردىء من القول وتعين على صنع هذا الجيد من صناعتي النثر والشعر ، واضيق ما انحازت اليه حين تضائل امرها ان تمكن من ادراك وجه اعجاز القرآن ، وهو لون خاص

(١٣) الاسلوب ص ١٤ الدكتور احمد الشايب .

من ادراك الجيد والحكم بجودته ، فهي في جملة القول : اما تعليم النقد ادبي ولصناعة ادبية واما تعليم لضرب خاص من النقد الأدبي هو نقد النص الديني المعجز اعني القرآن (١٤) ، وذكر عقيب ذلك (فكأن البلاغة كانت ابدأ معلمة النقد وكانت احيانا تعلم مع النقد الصناعة) (١٥) . ولعل تبعية النقد للبلاغة هي التي حملت المتقدمين على تسمية علم البلاغة بعلم نقد الشعر (١٦) .

تلك هي علاقة النقد بالبلاغة وهي علاقة وصفها جريان التاريخ وحتمتها طبيعة البلاغة ، ومن الغريب حقا بعد الذي رأيت ان نجد الخولي ينحاز بهواه ومن غير سبب الى الفصل بين النقد والبلاغة . قال :

(ولا بأس علينا ان تختلف هذه النظرة عما استقر عليه المحدثون من تفريق بين البلاغة والنقد الأدبي ، فنحن انما نصف ما كان في رأي اصحاب الأمس واصطلاحهم وان كنا اميل الى ما استحدثت من هذا التفريق بين البلاغة والنقد وأكثر تفضيلاً له) (١٧) .

انني اعتقد ان المرحوم الخولي واهم اذ لا يرى بأساً فيما استقر عليه المحدثون من تفريق بين البلاغة والنقد وقد رأينا ان هذا التفريق يضر بالبلاغة والنقد ، وانه يخالف شهادة تأريخ البلاغة العربية وطبيعتها . ولعل انحياز الخولي الى فكرة التفريق انما كان بسبب التخصص الدقيق وفكرة التخصص فكرة جليلة نافعة على أنها قد تكون بالغة الضرر اذا كانت وسيلة الى تجزئة الموضوع الواحد ، جيد ان يتخصص شخص بالادب الجاهلي وغير جيد ان لا يعرف مع هذا التخصص الادب الاسلامي والاموي وجيد

-
- (١٤) مناهج تجديد ص ٩٣ .
 - (١٥) المصدر نفسه ص ٩٣ .
 - (١٦) المصدر نفسه ص ٩٣ .
 - (١٧) مناهج تجديد ص ٩٥ .

ان يتخصص في موضوع التشبيه وغير جيد ان لا يعرف الى جنب هذا الموضوع المواضيع الاخرى ، ... واذا كنا لا نرى مثل هذه الامور فمن الاجدر ان لا نرضى الفصل بين النقد والبلاغة لما بينهما من اتصال وثيق .

وثمة شيء آخر اختتم به البحث وهو ان البلاغة في اسوأ حالاتها ، كما هي متمثلة في مفتاح العلوم ليست قواعد فقط ، فهناك القاعدة وهناك النص وهناك الحكم ولا يخلو كتاب بلاغي من هذه الامور . على انني أقر أن طريقة معالجة النصوص واصدار الاحكام تنم عن تغليب القواعد ، والنصوص والاحكام في خدمة القاعدة ، وهذه الطريقة تشير الى فساد المنهج دون شك ، على أن فساد المنهج شيء والادعاء انه ليس في البلاغة حكم ولا من شأنها ان تحكم شيء آخر .

ان معظم كتب البلاغة المتقدم منها والمتأخر لا يخلو من الاحكام على النصوص ، على أن هذه الاحكام قد تعتبر شحيحة في بعض الكتب ، وهذه الشحة تصلح ان تكون دليلاً على طبيعة المؤلف وطبيعة منهجه وما فيها من انحراف ولا تصلح بحال أن تكون دليلاً على مخالفة طبيعة البلاغة للنقد . وبعد ذلك فالشحة مهما بلغت فانها تصلح ان تكون دليلاً على احتضان البلاغة للنقد . على انه احتضان سيء يجب أن يبدل الى وضع أمثل .

احكام السلم

بحث مقارن

الدكتور هاشم جميل عبدالله
عميد كلية الامام الاعظم وكالة



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم راسدي

« تعريفه في اللغة والاصطلاح »

أ - ضبطه واشتقاقه :-

السلم : بفتح السين المهملة واللام ؛ ويقال له : السلف ، بفتح السين أيضا •

قال النووي : قال أهل اللغة : يقال :

السلم والسلف ، وأسلم وسلم ، وأسلف وأسلف •

وقال في اللسان :

أسلم في الشيء ، وسلم ، وأسلف : بمعنى واحد ؛ والاسم : السلم •

وقال :

أسلف في الشيء : سلم ***** يقال : سلفت وأسلفت تسليفا

واسلافا ، وأسلمت ؛ بمعنى واحد ؛ والاسم : السلف^(١) •

ب - تعريفه لغة :-

قال في اللسان : يقال :

أسلم وسلم ؛ إذا أسلف ، وهو : أن تعطي ذهابا وفضة ، في سلعة

معلومة ، الى أمد معلوم ؛ فكأنك قد أسلمت الثمن الى صاحب السلعة

وسلمته اليه •

وقال : قال الأزهري :

كل ما قدمته في ثمن سلعة مضمونة ، اشتريتها لصفة ، فهو سلف

وسلم •

(١) لسان العرب : ١٥٨/٩ و ٢٩٥/١٢ ، شرح مسلم : ٤١/١١ ، وانظر :

القاموس المحيط : ١٥٨/٣ ، وكشاف اصطلاحات الفنون : ٦٧٧/١ و

• ٦٩٥

وقال السمرقندي : السلم - لغة - :
 عقد يثبت به الملك في الثمن عاجلا ، وفي الثمن آجلا ؛ يسمى :
 سلما ، واسلاما ، وسلفا ، واسلافا ؛ لما فيه من تسليم رأس المال للحال •
 وقال في العناية : السلم - في اللغة - :
 عبارة عن نوع بيع معجل فيه الثمن^(٢) •
 ومؤدى هذه التعاريف واحد - كما هو واضح - رغم اختلافها في
 طول العبارة وقصرها •

ج - أولى الاسمين بالاستعمال :-

السلم والسلف لغتان : فالسلم لغة أهل الحجاز ، والسلف لغة أهل
 العراق^(٣) •

ومع ذلك فقد حصل خلاف في الاسم المختار :-

اختيار الفقهاء :-

فأختار الفقهاء اسم : السلم ؛ لانه أوضح في الدلالة على المقصود ،
 وأبعد عن اللبس ؛ لكونه لا يطلق في اللغة الا على هذا العقد ؛ أما السلف
 فانه يطلق على هذا العقد ، ويطلق - أيضا - على القرض الذي لا منفعة
 فيه للمقرض غير الاجر والشكر ؛ وعلى المقرض رده كما أخذه^(٤) •

(٢) اللسان : الصفحات السابقة ، تحفة الفقهاء : ٥/٢ ، العناية : ٥/
 • ٣٢٣

(٣) كشف اصطلاحات الفنون : ٦٩٥/١ ، وانظر : سبل السلام : ٣/
 • ٤٩

(٤) تفسير القرطبي : ٣/٣٧٩ ، وانظر : اللسان والقاموس : الصفحات
 السابقة •

اختيار ابن عمر :

- واختار عبدالله بن عمر (رضي الله عنهما) ، اسم : السلف .
- وكان يكره أن يقال : السلم ؛ وعلل ذلك بقوله : الاسلام لله عز وجل .
- وبيان ذلك : ان السلم اسم من الاسلام ، والاسلام : هو الانقياد والاذعان لله عز وجل ؛ لذلك فان هذه الكلمة ينبغي ان لا تستعمل الا في المواضع التي تشعر بالطاعة والاذعان والانقياد لله سبحانه وتعالى .
- قال في اللسان - بيانا لمذهب ابن عمر - :

كانه ظن بالاسم الذي هو موضع الطاعة والانقياد لله (عز وجل) عن ان يسمى به غيره ، وأن يستعمل في غير طاعة ، ويذهب الى معنى السلف . وقال : قال ابن الاثير : وهذا من الاخلاص باب لطيف المسلك^(٥) .

ومن الملاحظ هنا :

- ان الاحاديث التي وردت في الصحيحين قد جاءت بلفظ : السلف ، دون السلم ؛ الا ان القرطبي قال :
- ان اللفظين قد جاءا في الاحاديث^(٦) .
- وقال ابن حزم من تحقيقه في علوم الحديث :
- ان النبي (صلى الله عليه وسلم) سماه : السلف ، أو التسليف ، أو السلم ؛ وروى باسناده أحاديث ثبت ذلك^(٧) .
- وما دام كل من اللفظين قد ورد على لسان الشارع فلا بأس -عندي- من استعمال أي واحد منها ؛ لان اختيار الفقهاء اولى من الناحية الفنية .

(٥) القرطبي : الصفحة السابقة ، واللسان : ٢٩٥/١٢ ، وانظر : حاشية القليوبي على المنهاج : ٢٤٤/٢ ، حاشية الباجوري على ابن قاسم : ٣٦٦/١ .

(٦) القرطبي : الصفحة السابقة .

(٧) المحلى : ١٠٥/٩ و ١٠٦ .

كما هو واضح ، واختيار ابن عمر أقرب الى الورع •

ج - تعريف في الاصطلاح :-

اختلف الفقهاء في تعريف السلم ؛ وسبب الاختلاف عائد الى : أن بعض الفقهاء اقتصر في التعريف على ذكر ما هو من ماهية العقد ؛ بينما أدخل بعضهم فيه الشروط الخاصة بالعقد او بعضها ؛ واختلافهم في الشروط سبب آخر لاختلافهم في التعاريف •

تعريف الحنفية :-

عرفه بعضهم : بأنه أخذ عاجل بأجل •
واعترض عليه : بأنه غير مانع ؛ لصدقه على البيع نسيئة ؛ وذلك لان بيع سلعة بثمن مؤجل ، يوجد فيه هذا المعنى ، مع انه ليس بسلم •
وأجيب : بأن هذا من باب القلب ؛ والاصل : أخذ آجل بعاجل •
ورد : بأن القلب لا يسوغ الا للبقاء من أجل نكته بيانية ، ولا سيما في التعاريف •
وأجيب : بأن المعرف راعى في تعريفه جانب المسلم اليه ؛ وذلك لان السلم - مثل السلف - مشعر بالتقدم أولا ؛ لذلك ناسب ان يتبدأ بالعاجل ، وهو : الثمن •
ولورود هذه الاعتراضات على التعريف عرفه الكمال : بأنه يبيع آجل بعاجل •

واعترض على هذا التعريف أيضا :
بأنه لم يأخذ بنظر الاعتبار المنظور اليه في السلم أصالة ، وهو المسلم ، وبيان ذلك :-

ان السلم اسم من الاسلام ، والاسلام صفة المسلم ؛ اذ هو المنظور

إليه أصالة ؟ ولذلك سموه : رب السلم ، أي : صاحبه ؟ وعليه فالمناسب بناء التعريف على ما يشعر به اللفظ والمعنى ، وهو : الشراء ، الذي هو المراد بالإسلام الصادر من رب السلم ، بخلاف البيع الصادر من المسلم إليه ، ومثله الأخذ الذي ورد في التعريف الأول ؛ لعدم اشتقاق المفضل بهما ؛ لذلك فالأنسب تعريف السلم : بأنه شراء أجل بعاجل^(٨) .

تعريف المالكية :-

عرفه بعض المالكية بنحو ما عرفه به الحنفية فقال :
هو بيع يتقدم فيه رأس المال ، ويتأخر الثمن لأجل^(٩) .
بينما أدخل بعضهم في التعريف شروط السلم فقال :
السلم : بيع معلوم في الذمة ، محصور بالصفة ، بعين حاضرة أو ما هو في حكمها ، إلى أجل معلوم^(١٠) .
أحرز بكونه معلوما : عن المجهول . وبكونه في الذمة : عن السلم في الأعيان المعينة . وبمحصور بالصفة : عن غير المحصور بها . وبعين حاضرة : عن بيع الدين بالدين . وبقوله إلى أجل : عن السلم الحال . وبمعلوم : عن الأجل المجهول .
وأدخل بقوله : أو ما في حكمها ، رأس المال إذا تأخر قليلا ؛ فإن ذلك جائز عند المالكية - كما سيأتي - لقربه ، فهو في حكم العين الحاضرة عندهم .

وواضح من هذا : أن كون رأس مال السلم حاضرا أو ما في حكمه ، وكون المسلم فيه معلوما مضبوطا بالصفة ، وكون الأجل معلوما ، كل هذه

(٨) العناية وفتح القدير : ١٩٥/٥ ، رد المحتار : ٢١٢/٤ .

(٩) شرح الدردير : ١٩٥/٣ .

(١٠) القرطبي ٣/٣٧٨ .

الامور شرائط لصحة عقد السلم ، وليست داخلة في ماهيته •

تعريف الجنبلة :-

عرفه ابن قدامة : بأنه تسليم عوض حاضر ، في عوض موصوف في الذمة ، الى أجل (١١) •

وقد أدخل ابن قدامة في هذا التعريف بعض الشروط ؟ فان وجوب تسليم رأس المال في مجلس العقد ، وكون المسلم فيه يجب ان يكون موصوفاً ، كل هذه الامور من الشروط •

تعريف الزيدية :

عرفه بعضهم : بأنه تعجيل أحد البدلين ، وتأجيل الآخر ، مع شروط مخصوصة (١٢) •

وهذا التعريف يرد عليه ما ورد على التعريف الاول للحنفية • وعرفه بعضهم : بأنه تسليم عوض حاضر في عوض موصوف في الذمة • وهذا التعريف قريب من تعريف الجنبلة ؛ ولكنه لعدم ذكر الاجل فيه يصبح غير مانع ؛ لانه يدخل بيع الموصوف في الذمة اذا كان حالا ، والسلم الحال لا يصح عند الزيدية ؛ فان من خصائصه - عندهم - : أن يكون المسلم فيه مؤجلا •

تعريف الامامية :-

عرفه بعضهم : بأنه ابتاع مال مضمون ، الى أجل معلوم ، بمال حاضر او ما في حكمه (١٤) •

(١١) المغني : ٣١٢/٤ •

(١٢) الروض النضير : ٦١٤/٣ •

(١٣) المنصير السابق •

(١٤) شرائع الاسلام : ٦١/٢ •

والمراد بالمضمون : الموصوف في الذمة ؛ ويقول : أو ما في حكمه :
ما كان مقبوضا للبائع قبل العقد او متعلقا في ذمته •
وهذا التعريف شبيه بتعريف الحابلة ، فيرد عليه ما ورد على ذلك ،
ويزيد عليه : بأن كون الاجل معلوما شرط •

تعريف الشافعية :-

عرفه بعضهم : بأنه بيع موصوف في الذمة •
واعترض عليه : بأنه كان ينبغي أن يضاف اليه : بلفظ السلم او
السلف ؛ ليخرج بيع الموصوف في الذمة اذا كان بلفظ البيع ؛ لأنه ليس
بسلم على الصحيح في المذهب^(١٥) •
وقال ابن حجر : زيد في الحد : ببدل يعطى عاجلا •
قال : وفي هذا نظر ؛ لأنه ليس داخلا في حقيقته •
وكان يشير بهذا الى ما ذكره النووي ؛ فانه قال :
ذكروا في حد السلم عبارات ، أحسنها :
انه عقد على موصوف في الذمة ببدل يعطى عاجلا^(١٦) •

تعريف لبعض العلماء :-

ذكر بعض العلماء : ان تعريف السلم : بأنه بيع دين بعين ، يشمل
جميع المذاهب^(١٧)

ويبدو أنه أخذ هذا التعريف من تقسيم الحنفية للبيع ؛ فانهم

(١٥) شرح المحلى على المنهاج مع حواشيه : ٢٤٤/٢ ، نهاية المحتاج مع

حواشيه : ١٨٢/٤ ، مغني المحتاج : ١٠٢/٢ •

(١٦) فتح الباري : ٣٥٥/٤ ، شرح مسلم : ٤١/١١ •

(١٧) كشاف اصطلاحات الفنون : ٦٩٥/١ •

قسموه الى أربعة أقسام ، القسم الرابع منها : بيع الدين بالعين ، قالوا : وهو المسلم^(١٨) .

وعندي : ان هذا التعريف غير صالح ؛ لكونه غير مانع ، سواء على مذهب الحنفية ومن وافقهم ، او على مذهب الشافعية ومن وافقهم ، وبيان ذلك :-

ان التعريف شامل لمذهب غير الشافعية من حيث انه يدخل فيه شراء الاجل بالاجل ؛ لان الدين المؤجل هو أحد نوعي الدين ، ولكنه مع ذلك يبقى غير مانع من دخول بيع دين حال بعين ، مع أنه ليس بسلم عند هؤلاء ؛ لان من خصائص السلم عندهم : ان يكون المسلم فيه مؤجلا .
أما الشافعية الذين لم يشترطوا التأجيل في المسلم فيه ، فان التعريف شامل لمذهبهم من حيث ان الدين كما يكون مؤجلا يكون حالا ؛ وبذلك يدخل فيه جميع أنواع السلم عندهم ، سواء الذي يكون المسلم فيه مؤجلا أو حالا ؛ ولكنه مع ذلك يبقى غير مانع من دخول بيع الدين بالعين اذا كان بلفظ البيع ، مع أنه ليس يتسلم على الصحيح عندهم .

التعريف المختار :-

بعد هذا العرض لملك قد لاحظت وجود فرق أساسي بين تعريف الشافعية ، وبين التعاريف التي ذكرها غيرهم ، وذلك ان تعريف الشافعية لم يقيد الشيء الموصوف في الذمة بكونه مؤجلا ، بينما قيدته التعاريف الأخرى بذلك ؛ والسبب في هذا :

ان الشافعية يرون : ان السلم يكون حالا ومؤجلا ، بمعنى : ان المسلم فيه يجوز ان يكون حالا ومؤجلا ؛ بينما يرى اصحاب المذاهب

(١٨) انظر هذه الأقسام في : تحفة الفقهاء : ٤/٢ .

الآخري : ان من خصائص المسلم فيه : ان يكون مؤجلا •
 وبسبب هذا الفرق الاساسي أرى : ان من المتعذر صياغة تعريف
 شامل لجميع المذاهب ؛ لانه اما أن يكون غير جامع عند البعض ، أو غير
 مانع عند البعض الآخر ؛ لذلك لابد من وجود تعريفين •
 وعندي : أن التعريف المختار للمسلم عند غير الشافعية هو :

شراء آجل بعاجل :

فهو على ايجازه جامع مانع خال من الاسهاب- بذكر الشروط التي
 هي من لوازم صحة العقد ، وليست من ماهيته •
 أما التعريف المختار على مذهب الشافعية ، فهو :
 عقد على موصوف في الذمة ، بلفظ السلم او السلف •
 فاننا بهذا التعريف تتلافى جميع الاعتراضات التي أوردت على غيره
 من التعاريف التي ذكرها الشافعية •

(توعية عقد السلم)

١ - هل السلم نوع من أنواع البيع ؟

عبارات الفقهاء من أصحاب المذاهب الاربعة وغيرهم واضحة في انهم
 يعتبرون السلم نوعا من أنواع البيع ، اشترطت له شرائط خاصة به (١٩) •
 وخالف ابن حزم ، والقمي - من الحنفية - :
 فجعلوا السلم معاملة مستقلة ، وأنكرا كونه نوعا من أنواع البيع •
 قال ابن حزم : السلم ليس بيعا •

(١٩) انظر في ذلك ، الام : ٨٢/٣ ، المبسوط : ١٢٤/١٢ ، فتح القدير :
 ٣٢٣/٥ ، تحفة الفقهاء : ٤/٢ ، شرح أبي الحسن على الرسالة :
 ١٦٢/٢ ، المغني : ٣١٢/٤ ، شرح الدردير : ١٩٥/٣ ، الروض
 النضير : ٦١٤/٣ •

واستدل على ذلك من عدة وجوه :-

الاول : ان التسمية في الديانات ليست الا لله (عز وجل) على لسان
رسوله (صلى الله عليه وسلم) والرسول (عليه السلام) سماه : السلف
او التسليف ، او السلم •

الثاني : ان السلم يخالف البيع في عدة أمور :-

فاليع يجوز حالا ، وفي الذمة : الى أجل مسمى ، والى الميسرة ؛
والسلم لا يجوز الا الى أجل مسمى •

واليع يجوز في كل متملك لم يأت النص بالنهاي عن بيعه ؛ والسلم
لا يجوز الا في مكمل أو موزون فقط •

واليع لا يجوز فيما ليس عندك ؛ والسلم يجوز في ذلك •

واليع لا يجوز الا في شيء بعينه ، والسلم لا يجوز في شيء بعينه
اصلا (٢٠) •

مناقشة هذه الأدلة :-

يمكن مناقشة الدليل الاول من وجهين :

الوجه الاول : لا نسلم ان تسمية هذا العقد بالاسماء التي ذكرها
تسمية توقيفية من الشارع ، وانما هي تسمية لغوية أقرها الشارع ووضع
لسمائها شروطا ، كما هو شأنه في الكثير من الامور التي كانت سائدة في
الجاهلية فأقرها ونظمها ؛ وحديث ابن عباس - الذي سيأتي ذكره فيما بعد -
صريح في أن أهل المدينة قد ألفوا هذه المعاملة واشتهرت عندهم باسم :
السلف ، قبل قدوم الرسول عليه السلام اليهم •

ثم ان اختلاف الاقطار في التسمية - كما سبق - يدل على أن التسمية

(٢٠) المحلى : ١٠٥/٩ و ١٠٦ •

لغوية ؟ فقد عهد هذا في اللغة كثيرا ، ولو كانت التسمية توقيفية من الشارع ؟ لكان الاسم واحدا ؛ لان المشرع واحد ؛ ولان ذلك ادعى الى عدم الالتباس ، أو لشاعت الاسماء كلها في الاقطار كلها اذا كان للشارع حكمة في اطلاق العديد من الاسامي على هذه المعاملة .

الوجه الثاني : لو سلمنا ان الاسماء المذكورة شرعية فانه لا دلالة في ذلك على أن السلم ليس نوعا من أنواع البيع ؛ اذ ما هو المحذور الشرعي في ان يسمى الشارع بعض انواع البيع باسم خاص يميزه عن بقية الانواع الاخرى ؟

ثم ان الفقهاء قد طبقوا على تسمية بيع الدراهم بالدنانير والعكس باسم : الصرف ، وقد تتبعنا الاحاديث الواردة في ذلك فلم نجد في شيء منها : ان الرسول عليه السلام سمي هذا النوع من البيع باسم الصرف ؛ وقد استعمل ابن حزم نفسه هذا الاسم في معرض كلامه عن بيع الدراهم بالدنانير^(٢١) ؛ فاذا كانت هذه الاسماء لا تثبت الا بنص من الشارع فكيف ساع لابن حزم وغيره من العلماء اطلاق اسم الصرف على هذه المعاملة مع عدم ورود ذلك عن الرسول عليه السلام ؟

وأیضا : فان ابن حزم قد جعل العينة نفس السلم فقال : العينة هي السلم نفسه ، أو بيع سلعة الى أجل ، ولا خلاف فسي هذا^(٢٢) .

وأنا من باب الالتزام أقول :

اذا كانت العينة نفس السلم ، فان الرسول (عليه السلام) قد جعلها بيعا ؛ فقد روي عن ابن عمر انه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه

(٢١) المحلى : ٥١٢/٨ .

(٢٢) المحلى ١٠٦/٩ .

وسلم يقول :

« اذا ضن الناس بالدينار والدرهم ، وتبايعوا بالعين - وفي رواية : بالعينه - واتبعوا أذئاب البقر ، وتركوا الجهاد في سبيل الله ، أنزل الله بهم بلاء ، فلم يرفعه عنهم حتى يراجعوا دينهم » .

رواه احمد بألفاظ متقاربة من عدة طرق بعضها صحيحة ؛ وقال الزرقاني : صححه ابن القطان (٢٣) .

فهذا الحديث نص في ان العينة بيع ، وما دامت هي نفس السلم فان السلم بيع بالنص .

وانما قلت : ان هذا من باب الالتزام ؛ لاني لا أعلم أحدا من الفقهاء غير ابن حزم جعل العينة والسلم شيئا واحدا ، فالسلم أمره معلوم وقصد ادعى غير واحد من الفقهاء الاجماع على مشروعيته ، اما بيع العينة فهو ليس مجرد بيع سلعة الى أجل - كما ذكر ابن حزم - وانما هو صور كثيرة اشهرها :

ان يبيع شخص لآخر سلعة بثمن مؤجل ، ثم يشتري منه تلك السلعة بأقل من الثمن الاول نقدا (٢٤) . وله عدة صور اخرى ذكرها ابن رشد في المقدمات (٢٥) .

وقد عد جمهور العلماء هذا البيع من الذرائع الربوية ؛ ولذلك قالوا بتحريمه ، ومن قال بتحريمه أبو حنيفة ، ومالك ، وأحمد ؛ والحديث السابق صريح فيما ذهبوا اليه (٢٦) .

(٢٣) مسند احمد : ٣٣/٧ و ١٠٤ و ٣٠٦ ، شرح الزرقاني على الموطأ : ٢٨٦/٣ .

(٢٤) نيل الاوطار : ١٧٦/٥ .

(٢٥) مقدمات المدونة : ٢١١/٢ وما بعدها .

(٢٦) انظر ذلك في : البحر الرائق : ٩٠/٦ ، بداية المجتهد : ١٢٣/٢ ، المغني : ٢٥٦/٤ .

أما بالنسبة للدليل الثاني فإني أقول :-

كون السلم يختص بشرائط خاصة به لا دلالة فيه على أنه ليس نوعا من أنواع البيع ؛ إذ من البديهي أن تتوع الشيء إلى أنواع عدة يستلزم أن يكون لكل نوع قضايا يختص بها والا لكان هذا التنوع عبثا .

وأیضا : فإن بيع الربوي بجنسه تشترط فيه المماثلة والتقابض ، وبيع الربوي بربوي من غير جنسه يشترط فيه التقابض ، وهذا لا يشترط في البيع المطلق ؛ ومع ذلك لم يقل أحد بأن هذه المعاملة ليست من أنواع البيع . ثم أن أكثر الفروع التي احتج بها ابن حزم في دليله هذا هي موضع خلاف بين العلماء سنيته فيما بعد .

من هذا كله نتخلص إلى ترجيح المذهب القائل : بأن السلم نوع من أنواع البيع ، له شرائط خاصة لصحته ، وله اسم خاص يميزه عن بقية الأنواع .

ب - هل السلم من عقود الغرر ؟

اختلف الفقهاء هنا على مذهبين :-

المذهب الأول : *مركز تحقيق كميته علوم إسلامي*

أن السلم من عقود الغرر ؛ وكان مقتضى ذلك أن يكون حراما ، لكنه استثنى منها ، ورخص فيه ؛ للحاجة ، على خلاف القياس فيه .
وعبارات الفقهاء من أصحاب المذاهب الأربعة وغيرهم صريحة فسي ذلك (٢٧) .

(٢٧) المبسوط : ١٢٤/١٢ ، تحفة الفقهاء : ٥/٢ ، حاشية الدسوقي على شرح الدردير : ١٩٥/٣ ، نهاية المحتاج : ١٨٢/٤ ، المغني : ٤/٣١٢ ، سبل السلام : ٤٩/٣ ، وانظر : نيل الاوطار : ٣٥٥/٣ ، فتح الباري : ٣٥٥/٤ .

المذهب الثاني :-

كلام الرملي - وهو من فقهاء الشافعية - في النهاية يشعر بأن السلم من عقود الغرر وقد رخص فيه للحاجة ؛ ومع ذلك فإن نص الشافعي في الذم يشعر بعكس ذلك ، فقد قال :

السلف قد يكون بيع ما ليس عند البائع ، فلما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حكيمًا عن بيع ما ليس عنده ، وأذن في السلف ؛ استدللنا على : انه لا ينهى عما أمر به ، وعلمنا : انه انما نهى حكيمًا عن بيع ما ليس عنده اذا لم يكن مضمونًا عليه ، وذلك بيع الاعيان^(٢٨) .

فهذا النص يشير صراحة الى أن رأي الشافعي هو : ان عقد السلم لم يدخل في عقود الغرر اصلاً .
وبمثل قول الشافعي قال ابن القيم^(٢٩) .

الادلة :-

مركز تحقيق (دليل المذهب الاول)

حجة اصحاب هذا المذهب : ان بيع ما لا يملك العاقد بيعه عند العقد غرر ، والمعدوم وما ليس في الملك عند العقد لا يملك العاقد بيعه ، فاذا باعه كان هذا البيع من عقود الغرر^(٣٠) والغرر منهي عنه ، والحجة على ذلك :-

ما روي عن حكيم بن حزام انه قال : « يا رسول الله ، يأتييني الرجل

(٢٨) الام : ٨٣/٣ .

(٢٩) اعلام الموقعين : ٤٥١/١ .

(٣٠) شرح مسلم : ١٥٦/١٠ ، فتح للقدير : ١٩٥/٥ ، تحفة الفقهاء : ٢/٦٧ .

فيريده مني البيع ليس عندي ، أفأبتاعه له من السوق ؟ فقال : لا تبع ما ليس عندك . •

رواه اصحاب السنن الاربعة (٣١) .

وما جاء في حديث أبي هريرة : « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، نهى عن بيع الغرر » رواء مسلم (٣٢) .

اذا تقرر ذلك : فان عقد السلم لا يخرج عن ذلك ؛ لان الاتفاق حاصل على عدم اشتراط وجود المسلم فيه في ملك المسلم اليه عند العقد ، وجمهور الفقهاء على عدم اشتراط وجوده اصلا عند العقد - كما سيأتي بيان ذلك - فهو اما عقد على معدوم ، أو على ما ليس في ملك العاقد عند العقد ، وكل ذلك من عقود الغرر ؛ فثبت ان السلم من عقود الغرر . • وكان مقتضى القياس فيه - أي : القاعدة العامة - أنه لا يجوز ، لكن جاءت الأدلة الشرعية بجوازه - وسيأتي ذكرها عند الكلام عن مشروعيتها - فلذلك قلنا باستثنائه من مقتضى حكم القاعدة العامة في مثله . •

(دليل المذهب الثاني)

احتج الشافعي بما سبق ذكره ، وحاصله :

ان النهي في حديث حكيم بن حزام مقصور على الاعيان ، أي : اذا كان العقود عليه عينا معينة ، ولا يتناول المضمون ، أي : ما كان في الذمة ، والمسلم فيه لا يصح أن يكون معيناً ، بل لا بد أن يكون في الذمة ؛ لذلك فالنهي في حديث حكيم لم يتناوله اصلا ؛ فهو لم يدخل في عقود الغرر حتى يستثنى منها ، وانما قلنا ذلك لان الذي نهى حكيماً عن بيع ما ليس عنده هو

(٣١) سنن أبي داود : ٢٨٣/٣ ، الترمذي : ٥٣٤/٣ . النسائي : ٧/

٢٨٨ ، ابن ماجه : ٧٣٧/٢ .

(٣٢) مسلم هاشم النووي : ١٥٧/١٠ .

الذي أمر بالسلم ، فلو كان النهي متناولا له لكان مأمورا به منها عنه في آن واحد ، وهذا لا يصح •

وعندي : ان استدلال الشافعي على هذا النحو لا يتم الا ببيان ما يلي :-

ان دعوى عدم دخول السلم في النهي ، مع العموم الذي تضمنه النص ، لا يتم الا اذا ثبت ان السلم كان مباحا ، ثم جاء النهي في حديث حكيم ، واستمرت الاباحة مع ذلك ؛ اما اذا لم يثبت ذلك فان الاصل عموم النهي ثم الاستثناء ؛ وقد بحثت المسألة فوجدت الامر قد جاء على الترتيب المذكور ؛ وذلك لان مشروعية السلم قد كانت في أول الهجرة وذلك لحديث ابن عباس - الآتي ذكره عند الكلام عن مشروعية السلم - فان فيه : « قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم) المدينة والناس يسلفون ... الحديث » ؛ أما حديث حكيم فانه كان بعد ذلك بزمن طويل ؛ لان حكيم من مسلمة الفتح^(٣٣) ، ومع ذلك استمرت اباحة السلم ، الامر الذي يدل دلالة أكيدة على عدم دخوله في النهي •

فان قيل : ان تأخر اسلام الراوي لا يدل على تأخر الحديث الذي يرويه ، كما هو معلوم في علم الاصول ؛ لاحتمال ان يكون قد سمعه من صحابي آخر ! قلت : قد تقدم الحديث ولفظه صريح في نفي هذا الاحتمال •

واحتج ابن القيم لذلك أيضا ، ورد على أصحاب المذهب الاول بما حاصله :-

أولا : قياس السلم على الابتاع بشمن مؤجل ؛ بجامع أن أحد المعوضين في كل منهما مؤجل في الذمة ، حيث لا فرق بين أن يكون المؤجل

(٣٣) الاصابة : ١ / ٣٤٩ •

هو الثمن أو المثلن ؟ والدليل على ذلك :

قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه » (٣٤) حيث ان ابن عباس قد استدلل بها على مشروعية السلم .

ثانيا : قياس السلم على الاجارة ؟ بجامع أن أحد العوضين في كل منهما معدوم ؟ فالمسلم فيه معدوم ، وكذلك المنافع في الاجارة .

ثالثا : رد على أصحاب المذهب الاول : بأن هذه الاقيسة أولى من قياس السلم على بيع العين المدومة ؛ لوجود فرق بين بيع الانسان ما لا يملكه ولا هو مقدور له ، وبين السلم اليه فيما هو مضمون في ذمته مقدور في العادة على تسليمه (٣٥) .

وعندي : ان هذا الرد غير وارد ؟ ويبدو ان ابن القيم قد ظن : ان أصحاب المذهب الاول قاسوا السلم على بيع المعدوم ، وليس الامر كما ظنه ؛ فان المعارضين لم يقيسوا ، وانما قالوا : بأن السلم نفسه بيع معدوم أصلا ، او بيع معدوم في ملك العاقد ؟ فهو على خلاف القياس الاصلي فيه ، وهم يعنون بخلاف القياس : ان السلم جاء على خلاف القاعدة العامة في مثله ؛ لان القاعدة العامة : ان بيع المعدوم ، وما لا يملكه العاقد عند العقد لا يصح ، والسلم من هذا القبيل وم مع ذلك فهو جائز ، فحكمه قد جاء على خلاف مقتضى حكم القاعدة العامة (٣٦) . ويكفي لدفع استدلالهم ما أثبتته الشافعي : من أن السلم غير داخل في النهي الوارد في حديث حكيم ؛ ولذلك أرى ان الراجح هو المذهب الثاني .

(٣٤) سورة البقرة : الآية / ٢٨١ .

(٣٥) اعلام الموقعين : ٤٥٢ / ١ .

(٣٦) انظر : فتح القدير : ٣٢٤ / ٥ .

(مشروعية عقد السلم)

نقل غير واحد من العلماء الاجماع على مشروعية السلم^(٣٧) .
الا أن الماوردي وغيره نقلوا عن سعيد بن المسيب القول بعدم جواز السلم^(٣٨) ، ونقله ابن حزم عن أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود^(٣٩) .
أما النقل عن سعيد : فقد بينت بطلانه في كتابي : فقه الامام سعيد بن المسيب^(٤٠) ، فليراجعه من أراد الاطلاع عليه .
وأما ابو عبيدة : فلا أعلم له حجة الا ان يكون قد جعله مما تناوله النهي في حديث حكيم بن حزام الذي تقدم ذكره ؟ الا اني قد أثبت فيما سبق عدم تناول النهي له .
فان قيل : ما المانع من جعل حديث حكيم ناسخا لمشروعية السلم مادام متأخرا عنها ؟

قلت : ان المانع من ذلك ان النسخ لا يصار اليه الا عند الضرورة ، ولا ضرورة هنا للمصير اليه ، ما دام قد أمكن حمل حديث حكيم على بيع الاعيان ؟ ثم ان الاجماع متعقد على استمرار جوازه ؛ وأيضا : فان آية الدين من آخر ما نزل من القرآن ، فقد نزلت قبل وفاة الرسول عليه السلام بتسعة أيام^(٤١) ، وقد ذكر ابن عباس انها نزلت في السلم - كما سيأتي ذلك

(٣٧) انظر : الام : ٨١/٣ ، شرح مسلم : ٤١/١١ ، المغني : ٣١٢/٤ ،
القرطبي : ٣٧٩/٣ ، حاشية العدوي على شرح الرسالة : ١٦٤/٢ ،
الروض النضير : ٦١٤/٣ ، الفقه على المذاهب الاربعة : ٣٠٤/٢ .
(٣٨) الحاوي : ٦/باب السلم ، وانظر : سبل السلام : ٤٩/٣ ، نيسل
الاوطار : ١٩٢/٥ ، نهاية المحتاج : ١٨٢/٤ .
(٣٩) المحلى : ١٠٦/٩ .
(٤٠) انظر ج : ٧٢/٣ .
(٤١) تفسير الطبري : ٧٥/٣ ، الاتفاق : ٣٣/١ ، مناهل العرفان : ١/٩٠ .

قريباً - فمن المستبعد بعد ذلك تصور نسخه •
وقد تضافرت الأدلة على مشروعية السلم ، منها :-
١ - قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه »
وقوله - في نفس الآية - : « الا أن تكون تجارة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها » (٤٢) •
وجه الدلالة من الجزء الاول من الآية :-

انها تناولت جميع المداينات اجماعاً ؛ والمداينة من الدين ، وهو اسم لكل دين في الذمة ، فيدخل في ذلك : بيع السلعة المعينة بثمن الى أجل مسمى ، وبيع السلعة في الذمة الى أجل مسمى وهو السلم (٤٣) • بل ان المقول عن ابن عباس : ان هذه الآية نزلت في السلم خاصة •
قال القرطبي : معناه : ان سلم أهل المدينة كان سبب نزول الآية (٤٤) •
وروى الشافعي بسنده عن ابن عباس (رضي الله عنهما) أنه قال :
« أشهد أن السلف المضمون الى أجل مسمى قد أحله الله تعالى في كتابه وأذن فيه » ثم قال : « يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى » (٤٥) •

ووجه الدلالة من الجزء الاخير :-
ان هذا الجزء يتكلم عن حكم البيع المتأخر ؛ فدل على أن ما قبله

-
- (٤٢) سورة البقرة : الآية / ٢٨٢ •
(٤٣) انظر : القرطبي : ٣ / ٣٧٧ ، المغني : ٢ / ٣١٢ الروض النضير : ٣ / ٦١٤ •
(٤٤) القرطبي : الصفحة السابقة •
(٤٥) الام : ٣ / ٨٠ •

يتكلم في الموصوف غير الناجز^(٤٦) .

٢ - ورد في السنة أحاديث كثيرة تدل على مشروعية السلم منها :-

ما روي عن ابن عباس قال : « قدم النبي (صلى الله عليه وسلم)
المدينة ، وهم يسلفون بالتمر السنتين والثلاث ، فقال : من أسلف في شيء
فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم ، الى أجل معلوم » .

رواه الشيخان ، وأصحاب السنن الأربعة ، واللفظ للبخاري^(٤٧) .
وجه الدلالة :

ان الرسول (عليه السلام) قد أقر أهل المدينة على أصل العقد ،
وبين شرائطه ، وذلك دليل الجواز^(٤٨) .

٣ - اجماع الصحابة ، ويدل عليه :-

ما روى عن ابن أبي مجالد قال : « اختلف عبدالله بن شداد بن
الهاد ، وابو بردة في السلف ؛ فبعثوني الى ابن أبي أوفى فسأله ، فقال :
انا كنا نسلف على عهد رسول الله وأبي بكر وعمر ... الحديث »

رواه البخاري ، وأصحاب السنن الا الترمذي^(٤٩) .

وجه الدلالة :

ان عبدالله بن أبي أوفى قد حكى عن الكافة انهم كانوا يتعاملون
بالسلم على عهد الرسول عليه السلام والخلفيين من بعده ، وهذه أمور

(٤٦) الحاوي : ٦/باب السلم والرهن فيه .

(٤٧) البخاري هامش الفتح : ٣٥٥/٤ ، مسلم هامش النووي : ٤١/١١ ،

النسائي : ٢٩٠/٧ ابو داود : ٢٧٥/٣ ، الترمذي : ٦٠٢/٣ ، ابن

ماجة : ٧٦٥/٢ .

(٤٨) المبسوط : ١٢٤/١٢ .

(٤٩) البخاري هامش الفتح : ٣٥٦/٤ ، النسائي : ٢٩٠/٧ ، ابو داود :

٣٧٥/٣ . ابن ماجة : ٧٦٦/٢ .

تشيع وتنتشر ، ولم ينقل عن أحد منهم انكار ؛ فكان ذلك اجماعا .

٤ - ويدل على جواز السلم من حيث المعنى :

ان عقد البيع يجمع ثمتنا وثمرتنا ، وقد تنوع الثمن الى نوعين : معين ، وموصوف في الذمة ؛ فكذلك يجب أن يتنوع الثمن الى نوعين : معين وموصوف في الذمة ؛ فالمعين : البوع الناجزة ؛ والموصوف في الذمة : السلم^(٥٠) .

(حكمة مشروعية السلم)

الحكمة في مشروعية السلم : التوسعة ، ودفع الحرج ؛ لان المسلم اليه قد يحتاج الى ما يحصل به على الضروري من مقومات الحياة ، أو ما ينفقه على زراعته أو نحوها ، وقد لا يجد من يقرضه قرضا حسنا ، وليس عنده ما يبيعه الآن ، ولكن يقدر على الحصول عليه وتسليمه في المال ؛ فجز له السلم ؛ ليأخذ رأس المال ؛ فتدفع به حاجته الحالية . وفيه أيضا منفعة للمسلم ؛ لانه يحتاج الى الاسترباح للنفقة على نفسه وعلى من تلزمه نفقته ، والاسترباح بالسلم أيسر ؛ لان المسلم فيه يكون - في العادة - نازلا في القيمة عن المبيع في البيع المطلق ؛ فيربح المسلم الفرق ؛ فمن اجل هذا شرع السلم : ليرتفع المسلم اليه برأس المال المعجل فينفقه في حوائجه ، ويرتفع المسلم بالاسترخاخص ؛ ولولا مشروعيته لم الضيق والعسر طائفة عظيمة من الناس ؛ وقد سماه الفقهاء : يسمع المحاويج .

(٥٠) الحاوي : ٦/باب السلم وأخذ الرهن فيه .

(٥١) انظر : المعاملات : ٣٨١/٢ ، القرطبي : ٣٧٩/٣ ، نصب الراية :

٥١/٤ ، المغني : ٣١٢/٤ .

(اركان السلم وشرائط كل ركن منها)

المراد بالركن هنا : ما يتوقف عليه وجود هذا النوع من المعاملات وان كان غير داخل في حقيقته ؛ والا فان ركن الشيء الحقيقي : هو أصله الداخل فيه ، وأصل السلم : هو الصيغة •

والاصطلاح الذي اخترته قد اختاره بعض الفقهاء^(٥٢) •

والمراد بالشرائط هنا : الشرائط الخاصة بالسلم ، دون الشرائط العامة التي يشترك فيها مع السلم بقية أنواع البيع •

أما الاركان فهي :-

الصيغة ، والعاقدة ، والمعقود عليه •

والصيغة طرفان : الاول : الايجاب ، والثاني : القبول •

والعاقدة طرفان : الاول : المسلم - بكسر اللام - ويسمى أيضا : رب السلم •

والثاني : المسلم اليه •

والمعقود عليه طرفان : الاول : المسلم به ، ويسمى أيضا : رأس مال السلم •

والثاني : المسلم فيه •

فلو قال شخص لآخر : أسلمت اليك هذا الدينار في ثوب صفته كذا ، فقال الآخر قبلت ؛ فان هذا القول من الايجاب والقبول : يسمى : الصيغة ؛ والشخص الموجب - صاحب الدراهم - يسمى : المسلم ، ورب السلم ؛ والشخص الثاني يسمى : المسلم اليه ؛ والدراهم تسمى : المسلم به ، ورأس

(٥٢) حاشية الباجوري على ابن قاسم : ٣٦٦/١ •

(٥٣) انظر : المصدر السابق ، وتحفة الفقهاء : ٦/٢ ، العناية : ٣٢٣/٥ •

مال السلم ؟ والثوب يسمى : المسلم فيه •

وأما الشرائط فهي :-

(أ - شرائط الصيغة)

اختلف العلماء في اشتراط شرطين لصحة صيغة عقد السلم :-

الشرط الاول :-

هل يشترط في هذا العقد أن تكون صيغته بلفظ : السلم ، أو السلف ؟

اختلف الفقهاء هنا على مذهبين :-

المذهب الاول :-

لا يشترط أن تكون الصيغة بلفظ السلم أو السلف ، وإنما ينعقد السلم بهما كما ينعقد بالالفاظ التي ينعقد بها البيع •

فلو قال : اشتريت منك ثوبا صفته كذا بعشرة دراهم ، أو بعتك ثوبا صفته كذا بعشرة دراهم وذكر شرائط السلم ، كان ذلك العقد مسلما ؟ ويشترط فيه ما يشترط في السلم من الشروط •

وبذلك قال الحنابلة ، والزيدية ، والامامية ، وابو حنيفة في أصح الروايتين عنه واختارها أبو يوسف ومحمد ، وهو وجه للشافعية رجحه العراقيون ، وجمع من المتأخرين ، وقال الاسنوي : عليه الفتوى •

المذهب الثاني :-

لا يصح عقد السلم بغير اللفظين السابقين ؛ وعليه : فلو كانت الصيغة بلفظ البيع كان العقد بيعا لا سلما •

والله ذهب الشافعية في أصح الوجهين ، وهو رواية عن أبي حنيفة

اختارها زفر^(٥٤) .

(الأدلة)

دليل المذهب الاول :-

استدل أصحاب هذا المذهب : بأن السلم نوع من أنواع البيع ، وعليه فلو جرى العقد بلفظ البيع مع ذكر شرائط السلم انعقد سلماً ، نظراً للمعنى ، واللفظ لا يعارضه ، لأن كل سلم بيع ، فأطلاق البيع على السلم اطلاق له على ما يتأوله^(٥٥) .

دليل المذهب الثاني :-

استدل أصحاب الشافعي : بأن لفظ السلم أخص من لفظ البيع ؛ فإذا استعمل اللفظ الخاص بالعقد انعقد سلماً ، وإذا استعمل اللفظ الذي هو أعم انعقد بيعاً ، اعتباراً للفظ .
واستدل زفر : بأن بيع ما ليس عند الإنسان منهي عنه شرعاً ؛ وإنما الرخصة في السلم خاصة ؛ فإذا ذكر لفظ السلم جاز بطريق الرخصة ، والا فهو فاسد^(٥٦) .

واجب عن ذلك :-

بأن من عقد السلم بلفظ البيع ، وقرن ذلك بذكر شرائط السلم ؛ فقد أنى بمعنى السلم ، والعبرة للمعاني دون الالفاظ ؛ والدليل على ذلك :-

-
- (٥٤) الفتاوى الخانية : ١١٥/٢ ، الدر المختار : ٢١٢/٤ ، الاختيار : ٢/٣٤ ، الحاوي : ٦/باب السلم ، نهاية المحتاج : ١٨٨/٤ ، حاشية الباجوري : ٣٦٦/٢ ، المغني : ٣١٢/٤ ، البحر الزخار : ٣٩٨/٣ ، شرائع الإسلام : ٦١/٢ .
(٥٥) انظر المصادر السابقة .
(٥٦) الحاوي : الصفحة السابقة ، والمبسوط : ٢٠١/١٤ .

ان من قال : ملكتك هذه العين بعشرة دراهم وقبل الآخر كان بيعا وان لم يذكر لفظ البيع ، مع ان لفظ البيع خاص ولفظ التمليك عام ؛ قال السرخسي : وهذا على اصل زفر أظهر ؛ فانه يجعل الهبة بشرط العوض بيعا ابتداء^(٥٧) .

وأیضا : فان دليل زفر مبني على أن السلم مستثنى من بيع ما ليس عندك ، وقد بينا فيما سبق : ان السلم لم يدخل في النهي أصلا .
وبهذا يتبين رجحان المذهب الاول .

الشرط الثاني :-

هل يشترط أن يكون العقد باتا لم يدخله الخيار ؟
لا خلاف في ثبوت خيار العيب في السلم ؛ لأنه لا يمنع تمام القبض .
ولا خلاف في عدم ثبوت خيار الرؤية في السلم فيه ، لان فائدته فسخ العقد عند الرؤية ، والسلم لا يفسخ بذلك ؛ لان الواجب بهذا العقد ثابت في الذمة ، وما أخذه عين ؛ فلو رد المأخوذ عاد الى ما في ذمته ، فثبت الخيار فيما أخذ ثانيا وثالثا الى ما لا يتناهى ؛ فاذا لم يفد هذا الخيار فائدته هنا لا يجوز اثباته ؛ وهذا بخلاف بيع العين ؛ لان خيار الرؤية يفيد فائدته فيه ؛ حيث ان العقد يفسخ عند الرؤية اذا رد المبيع ؛ لانه رد عين ما تناوله العقد فيفسخ .

ويثبت في السلم خيار المجلس عند القائلين به ؛ لانه لا يترتب على ثبوته محذور ؛ ولانه أحد أنواع البيع فيثبت فيه خيار المجلس كما يثبت في بقية الانواع .

ثم اختلفوا في ثبوت خيار الشرط على مذهبين :-

(٥٧) انظر المصدر السابق .

المذهب الاول :

يشترط لصحة العقد أن يكون باتا : خاليا من خيار الشرط ؛ فاذا
دخل خيار الشرط في عقد السلم أفسده .
وبذلك قال أبو حنيفة ، والشافعي ، وأحمد ، والزيدية .
المذهب الثاني :-

يصح عقد السلم مع خيار الشرط .
وبذلك قال مالك ، والامامية .

لكن ينبغي ان يعلم : ان خيار الشرط عند مالك يجوز ان يكون
لاكثر من ثلاثة أيام الا في السلم فانه لا يجوز ان يكون لاكثر من ذلك .
وقد أجاز مالك في السلم لثلاثة أيام ؛ لانه أجاز لرب السلم ان
يشترط تأخر رأس المال لهذه المدة .

اما الامامية : فانهم اشترطوا تسليم رأس المال في المجلس ومع ذلك
اجازوا فيه الخيار .
ويبدو أنهم جعلوا للتسلم حكم البيع ؛ لانه نوع من أنواعه .
ولكن يرد على هذا :

ان خيار الشرط يعدم الملك ؛ لأنه يجعل العقد في حق الملك كالمعلق
بشرط سقوط الخيار ، والمعلق بالشرط كالمعدوم قبله ؛ وبهذا يتضح : ان
تأثير الخيار على العقد أشد من تأثير عدم قبض رأس المال في المجلس ، وعدم
القض مبطل للسلم ، فاشتراط الخيار مبطل له من باب أولى .

وأیضا : فان العقد مع الخيار يجعل القبض كلا قبض ؛ لان للقبض
حكم العقد ؛ وقد بينا ان العقد مع الخيار في حق الملك كالمعدوم ؛ فكذلك
يكون القبض مع الخيار كالمعدوم ؛ وبهذا يتبين : ان القبض مع شرط الخيار

لا يتم ، والافتراق قبل تمام القبض مبطل للعقد^(٥٨) .

أما مالك : فانه بني جواز الخيار على جواز تأخير قبض رأس المال ؛
وهذا مرجوح كما سيأتي

وبهذا يتبين رجحان المذهب الاول .

(ب - الشرائط المشتركة بين رأس المال والمسلم فيه)

الشرط الاول :

ان يكون البدلان مما يصح النساء بينهما ؛ أي : يصح ان يباع
احدهما بالآخر نسيئة ؛ لان من شرائط صحة السلم - عند الجمهور -
أن يكون المسلم فيه مؤجلا ؛ فاذا كان البدلان مما لا يصح النساء بينهما ؛
فانه لا يجوز التأجيل في بيع احدهما بالآخر ، الامر الذي يؤدي الى بطلان
السلم ؛ لفقدان بعض شرائط صحته ، وهذا الشرط مجمع عليه^(٥٩) . حتى
من القائلين بجواز السلم الحال - كالشافعية - فان المعتمد عندهم : عدم
صحة تسليم الدراهم في الدينانير ، او الحنيفة في الشعير سلما مؤجلا
بالانفاق ، وحالا على الاصح وان نويا بتسليم الدراهم في الدينانير الصرف ؛
وعلاوا البطلان بتضاد أحكام السلم والصرف ؛ فان هذا يقتضي التقابض ،
والسلم يقتضي التأجيل^(٦٠) .

(٥٨) انظر المبسوط : ١٤٣/١٢ ، الهداية مع فتح القدير والعناية : ٥/

٣٤٣ ، المهذب : ٣٩٧/١ ، بدائع الصنائع : ٣١٤٨/٧ ، حاشية

الباجوري : ٣٧٣/١ ، تحفة الفقهاء : ١٢/٢ ، المعاملات : ٣٨١ ،

البحر الزخار : ٤٠٠/٣ .

(٥٩) بداية المجتهد : ٢٢٠/٢ .

(٦٠) شرح المنهاج مع حاشيتي قايوبى وعميرة عليه : ٢٥٥/٢ .

وتتبعي الإشارة هنا : الى أن الحنفية يمنعون النساء في بيع الموزونات بعضها ببعض ، ومقتضى هذا : عدم جواز تسليم النقود في الموزونات ؛ لأن علة الربا فيها - عندهم - هي الوزن ؛ الا انهم استثنوا وأجازوا اسلامها في الوزنات للضرورة وحاجة الناس الى ذلك ؛ لانها أثمان فلو منع السلم بها لادى ذلك الى الجرح (٦١) .

وما يصح النساء فيه مما لا يصح يعرف في باب الربا من كتب الفقه ، وتجده مبسوطا في كتاب : فقه الامام سعيد بن المسيب (٦٢) .

الشرط الثاني :

أن يكون كل من البدلين معلوم : الجنس ، والنوع ، والصفة ، والقدر .

أما العلم بالجنس : فيذكر بأنه دراهم او دنانير ، او حنطة أو شعير ، ونحو ذلك .

وأما العلم بالنوع : فيذكر مثلا نوع النقد اذا كان في البلد نقود مختلفة ؛ وفي الحنطة يقول : عراقية أو مصرية مثلا ، أو مسقية بماء دائم ، أو بماء المطر .

وأما العلم بالصفة : فانه يذكر من الصفات ما يختلف الثمن باختلافها ، وتتفي بذكرها الجهالة عن الموصوف .

فيذكر : كونه رديثا أو متوسطا أو جيدا .

وفي الحيوان مثلا : يبين بعد ذكر النوع - من ابل او بقر او غنم أو نحو ذلك - السن ، والذكورة او الانوثة ، واللون اذا كان النوع

(٦١) الاختيار : ٣٦/٢ .

(٦٢) النظر : ٤١/٣ .

الواحد تختلف ألوانه ؛ ويذكر في الأبل كونها بختا او عرابا ، وفي الغنم
ضأنا او ماعزا ، وفي الخيل عربية او غيرها ، وهكذا •
واذا كانت في الحيوانات سلالات جيدة غير نادرة الوجود يذكر ذلك
ايضا •

وفي القماش : يبين بعد ذكر نوعه - من قطن او صوف او نحو
ذلك - البلد الذي يصنع فيه ، والصفافة والرقعة ، والنعومة والخشونة •
وينبغي ان لا يستقصي المسلم في صفات المسلم فيه حتى يصل الى
درجة يندر معها وجوده بتلك الصفات ؛ فان فعل ذلك بطل السلم ؛ لان
من شرائط صحته : أن يكون المسلم فيه عام الوجود عند المحل ،
واستقصاء الصفات على هذا الوجه يمنع من ذلك •
ويلاحظ هنا :

ان أبا حنيفة اشترط في الدراهم والدنانير اذا جعلت رأس مال في
السلم : أن تكون متقدمة ، أي : مضمونة من قبل خير ؛ لبيان انها غير
مغشوشة ؛ اذ من المعلوم ان النقود كانت من الذهب والفضة ، واحتمال
الغش فيها وارد •
كما منع الحنفية : ان تكون الدراهم والدنانير مسلما فيها ، وسيأتي
لهذا مزيد بيان عند الكلام عن محل السلم •

وأما العلم بالقدار :

فانه يكون بذكر مقدار ما يتعلق به العقد ، وزنا ان كان من الموزونات ،
وكيلا ان كان من المكيالات ، وذرا ان كان من المذروعات ؛ وعددا ان كان
من العدودات المتقاربة •

وكونه مكيلا او موزونا أو غير ذلك يعرف بالشرع ان كان الشرع قد

قدره ؟ فالحنطة والتمر مثلاً قدرهما الشرع بالكيل في الزكاة والكفارات ،
والذهب والفضة قدرهما بالوزن في الزكاة والديات ، والحيوان قدره الشرع
بالعدد في الزكاة والديات وهكذا ؟ فإن لم يكن الشرع قد قدره فالمرجع في
ذلك العرف .

ويشترط بالاجماع أن يكون الشيء الذي يقدر به معلوماً عند عامة
الناس ؟ فلا يجوز التقدير بوزن هذه الحجارة ، أو كيل هذا الوعاء ، أو
طول هذه الخشبة أو طول ذراع فلان ؟ فإن هذه الأمور قد تلفت ؟ وإنما
يجب أن يقدر الموزون بما تعارف الناس الوزن به ، كالحقنة ، والكيلو ،
والطن ، ونحو ذلك .

وكذلك المكيل يقدر بما تعارف الناس الكيل به : كالغالون ، والصفائح ،
والطوس التي اعتاد الناس الكيل بها .

وكذلك المذروع يجب أن يقدر بما تعارف الناس الذرع به ، كالتمر ،
والذراع المعروف ونحو ذلك .

وقد أجاز مالك التقدير التقريبي ، وهو ما يسمى : بالتحري ، عند
مقدار آلة الوزن أو الكيل أو عند عدم نصب السلطان ما يذرع به .

وواضح أن التحري يبعد العمل به في زماننا ؛ لوجود مقادير يوزن
بها ، ومكاييل ، ومقاييس للذرع كلها معتمدة من قبل السلطة .

وهل يجوز وزن المكيل أو العكس ؟

هنا اختلف العلماء على ثلاثة مذاهب :-

المذهب الاول :

"لا يجوز السلم في الموزون الشرعي الا وزناً ، وفي المكيل الا كيلاً ،
وان خالف ذلك عرف الناس ."

وبذلك قال أحمد في إحدى الروايتين

المذهب الثاني :

يجوز السلم في المكيل وزناً ، وفي الموزون كيلاً ، إذا جرى عرف الناس بذلك . وبه قال مالك .

المذهب الثالث :

يجوز السلم في المكيل وزناً ، وفي الموزون كيلاً إذا أمكن ذلك ؛ بأن كان صغير الحجم لا يتجافى في المكيال ، سواء جرى العرف بذلك أم لا .
وبذلك قال أبو حنيفة ، والشافعي ، والزيدي ، وأحمد في أصح الروايتين عنه .

الادلة :

استدل للمنع :-

بالقياس على بيع الربويات بعضها ببعض ؛ فإنه لا يجوز فيها كيل الموزون ، ولا وزن المكيل ؛ فكذلك هنا .

وبالقياس على السلم في المذروع وزناً ، فإنه لا يصح ، فكذلك هنا ؛
بجامع أن كلا منهما قد قدر بغير ما هو مقدر به في الأصل .

والراجع عندي : هو المذهب الثالث ؛ لأن الغرض هنا ، هو : معرفة القدر ، والخروج من الجهالة ؛ ليتمكن التسليم من غير نزاع ، فبأي قدر اتفق على التقدير به جاز .

أما القياس على بيع الربويات فهو قياس مع الفارق ؛ لأن الشرط فيها : التماثل ، في المكيل كيلاً ، وفي الموزون وزناً ، ولا تعلم هذا الشرط إذا جرى التقدير بغير المقدار الأصلي .

وكذلك القياس على المذروعات ؛ لان تقديرها لا يتأني بغير الذرع ،
وليس كذلك المكيل والموزون •
وينبغي أن يلاحظ هنا: ان الحنفية لم يكتفوا في ثياب الحرير بالذرع ؛
وانما لا بد أن يضاف الى الذرع الوزن ؛ لان قيمة الحرير تختلف باختلاف
الوزن •

إذا تقرر ذلك :

فان معرفة الجنس ، والنوع ، والقدر ، والصفة شرط في المسلم فيه
بالاجماع ؛ فلا يصح عقد السلم اذا جهل شيء من ذلك ، او كان المسلم
فيه مما لا يمكن ضبطه بالصفة والمقدار •

وكذلك اتفقوا على اشتراط ذلك في رأس المال اذا لم يكن حاضرا
عند العقد ؛ ومعلوم : أن حضوره عند العقد ليس بشرط ؛ وانما قبضه
قبل التفرق هو الذي اختلف في اشتراطه كما سيأتي •
ولكنهم اختلفوا في اشتراط معرفة مقدار رأس المال اذا كان حاضرا
عند العقد على مذهبين :-

مركز تحقيق كميوتير علوم إسلامي

المذهب الاول :

تكفي رؤية رأس المال عن معرفة مقداره •
وبذلك قال ابو يوسف ، ومحمد ، والزيدية ، والشافعي في اظهر
قوله ، وأحمد في احدى الروايتين ، ونسبة الكمال لمالك •

المذهب الثاني :

لا بد من معرفة مقدار رأس المال ولو كان حاضرا •
روي ذلك عن ابن عمر ، وبه قال ابو حنيفة ، والثوري ، والامامية ،
والشافعي في قول ، وأحمد في رواية ، ونسبه ابن قدامة لمالك •
الا ان ابن رشد ذكر : انهم قالوا : لم يحفظ عن مالك في ذلك شيء ،
وانذي في المدونة ، وشرح الدردير : جواز كون رأس المال غير معلوم المقدار •

وذكر ابن جزري : أن أصحاب مالك اختلفوا على المذهبين اللذين سبق ذكرهما •

ومثال المسألة :

أن يقول صاحب رأس المال : اسلمت اليك هذه الدراهم ، أو هذه الدنانير ، أو هذه الحنطة في كذا • ويشير الى الدراهم او الدنانير أو الحنطة من غير معرفة مقدارها ؛ فقد أجاز ذلك الاولون ، ومنعه الفريق الثاني •

الادلة :

دليل المذهب الاول :-

احتج أصحاب هذا المذهب : بالقياس على بيع الاعيان ؛ فان الشئ فيها تغني مشاهدته عن معرفة قدره ، فكذلك هنا ، بجامع ان كلا منهما عوض مشاهد •

دليل المذهب الثاني :-

واحتج هؤلاء : بالقياس على المسلم فيه ؛ بجامع أن كلا منهما عوض تناوله عقد السلم •

ولان جهالة المسلم فيه مانعة من صحة السلم بالاتفاق ؛ وجهالة رأس المال مؤدية اليه ، والمؤدي الى المستنع مستنع ؛ وبيان ذلك :-

ان بعض رأس المال قد يظهر مستحقا ، فيفسخ السلم في المسلم فيه بقدره ، فاذا لم يكن رأس المال معلوما أصبح المسلم فيه مجهولا •

ثم ان عدم معرفة رأس المال قد يؤدي الى النزاع ؛ وذلك فيما لو تصرف المسلم اليه في رأس المال وعجز عن تحصيل المسلم فيه ؛ فيحتاج هنا الى رد رأس المال أو بدله ، وكيف يعرف ذلك اذا لم يكن معلوم المقدار ؟ •

ثم ان هذا القول مروى عن ابن عمر ، قال الكمال : وقول الفقيه من
المصحابة مقدم على القياس •

واعترض على بعض هذا الاستدلال :
بأن ظهور بعض رأس المال مستحقا ، أو العجز عن الحصول على
المسلم فيه كلها أمور موهومة ، والموهوم غير معتبر •

وأجيب :

بأن الموهومات قد اعتبرت في هذا العقد ، فقد ورد النص والاجماع :
بعدم صحة السلم بسكيال شخص بعينه لا يعرف مقدارده ، أو بوزن حجر
معينه ، أو بذراع شخص معين ؛ وعللنا ذلك : باحتمال الهلاك ؛ فهذا موهوم
قد اعتبر في عقد السلم ؛ فكذلك ما نحن فيه •
والمذهب الثاني هو الراجح عندي لما ذكرته من الأدلة (٦٣) •

(جـ ما يختص برأس المال من الشروط)

قبض رأس المال في المجلس قبل التفرق ، اختلف العلماء في اشتراطه
على ثلاثة مذاهب : من اتبعها كابن تيمية كابن تيمية
المذهب الاول :

يشترط قبض جميع رأس المال في المجلس ؛ فاذا لم يقبض منه شيء ،
أو قبض بعضه في المجلس ، والبعض الآخر بعد التفرق لم يصح عقد
السلم •

(٦٣) انظر هذا البحث في : الهداية مع فتح القدير : ٣٣٧/٥ وما بعدها ،
تحفة الفقهاء : ٦/٢ وما بعدها ، المبسوط : ١٤٢/١٢ ، بداية
المجتهد : ٢٢٠/٢ وما بعدها ، القوانين الفقهية : ٣١ ، شرح
الدردير : ١٩٧/٣ ، مغني المحتاج : ١٠٤/٢ ، مواهب الجليل مع
التاج والاكلیل : ٥١٦/٤ ، حاشية الباجوري : ٢٦٧/١ وما بعدها ،
المغني : ٣٣٧/٤ ، الروض النضير : ٦٢٢/٣ ، شرائع الاسلام : ٦٣/٢ •

وبذلك قال الثوري ، وابن شبرمة ، والظاهرية ، وهو وجه للشافعية ،
والحنابلة^(٦٤) .

المذهب الثاني :

كالمذهب الاول الا انه قال : اذا قبض البعض في المجلس والبعض
الآخر بعد التفرق ، صح فيما قبضه في المجلس وما قبله من المسلم فيه ، وبطل
في الباقي .

وبه قال ابو حنيفة ، والزيدية ، والامامية ، وهو أصح الوجهين عند
الشافعية ، والمنصوص عن أحمد^(٦٥) .

المذهب الثالث :

وهو مذهب مالك قال : لا يشترط قبض رأس المال في المجلس ، بل
يجوز أن يشترط تأخيره الى ثلاثة أيام فما دونها ؛ فان اشترط التأخير أكثر من
ذلك لا يصح السلم ؛ وان أخر أكثر من ذلك بدون شرط فان أخره الى
حلول الاجل في المسلم فيه بطل ، وان لم يؤخره الى حلول الاجل ، فعن
مالك قولان : قول بالفساد ، وقول بعدمه ، والمشهور - على ما ذكر
الحطاب - : ان التأخير فوق الثلاث بدون شرط يفسد العقد كالتأخير
بشرط^(٦٦) .

(٦٤) المحلى : ١١٠/٩ ، حاشية الباجوري : ٣٧٣/١ ، المغني : ٣٣٥/٤ .

(٦٥) أنظر المصادر السابقة ، بدائع الصنائع : ٣١٥٥/٧ ، الروض

النضير : ٦٢٢/٣ ، البحر الزخار : ٣٩٨/٣ ، شرائع الاسلام :

٦٣/٢ .

(٦٦) مواهب الجليل : ٥١٥/٤ .

الادلة :

دليل مالك :-

احتج لمالك : بأن عقد السلم عقد معاوضة ، لا يخرج بتأخير قبضه من أن يكون سلماً ؛ فأثبه ما لو تأخر القبض الى آخر المجلس (٦٧) .
دليل المذهبين الآخرين :-

استدل المذهبان الآخران على اشتراط القبض بما يلي :-

١ - حديث ابن عباس السابق فان فيه : « من أسلف فليسلف في كيل معلوم أو وزن معلوم الى أجل معلوم » .

وجه الدلالة :

ان التسليف في اللغة التي خاطبنا بها الرسول عليه السلام : هو ان يعطي المسلف شيئاً في شيء ، فمن لم يدفع ما أسلف فانه لم يسلف شيئاً ، لكن وعد بأن يسلف .

٢ - ان عدم اقباض رأس المال مع اشتراط تأجيل المسلم فيه يؤدي الى بيع دين بدين ، وهو غير جائز ، لما فيه من اشغال ذمتين بلا فائدة ؛ ولما روي عن ابن عمر :

« ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الكاليء بالكاليء ، وقال : هو النسيئة بالنسيئة » .

رواه الحاكم وقال : صحيح على شرط مسلم (٦٨) .

الا ان الیهقي غلطه ؛ وذلك لان الحاكم رواه من طريق موسى بن عقبة ؛ والیهقي يقول : هو موسى بن عبيدة الربذي ؛ وليس موسى

(٦٧) المغني : ٣٣٤/٤ .

(٦٨) المستدرک : ٥٧/٢ .

بن عقبة ؛ وموسى بن عبيدة ضعيف عند أكثر المحدثين • وقد وثقه
ابن سعد •

ورواه عبدالرزاق من طريق أخرى فيها ابراهيم بن ابي يحيى
الاسلمي ، وهو ضعيف عن أكثر المحدثين ، وقد وثقه الشافعي ، وابن
الاصبهاني ، وأثنى عليه ابن عدي ، وابن عقدة (٦٩) •

٣ - القياس على الصرف ؛ بجامع أن كلا منهما لا يجوز فيه التأخير
المطلق للعوض ، والصرف لا يجوز فيه التفرق قبل القبض ، فكذلك
السلم •

ثم استدل من اشتراط دفع الكل :
بأن من دفع البعض دون البعض فسد عقده ؛ لان الصفقة واحدة ،
والعقد واحد ، والعقد الواحد اذا جمع بين فاسد وجائر ؛ فهو كله فاسد ،
لان العقد لا يتبعض (٧٠) •

وأرجح المذاهب - عندي - هو المذهب الثاني ، وذلك لما يلي :-
ان عقد السلم قد انعقد صحيحا قبل القبض ، لان القبض ليس شرطا
لصحة انعقاد العقد ، وإنما هو شرط لبقاء العقد صحيحا (٧١) • بدليل :-
ان المسلم لو قال للمسلم اليه : أسلمت اليك وسقا من الحنطة وصفها كذا
في وسق من التمر وصفه كذا ، يستحق عليك بتاريخ كذا ، صح العقد ،
ثم يتوقف دوام الصحة على قباض رأس المال في المجلس ، ولو كان الاقباض
شرطا لصحة الانعقاد لوجبته مقارنة للعقد ؛ ويدل عليه في مسألتنا هذه :
أنه لو أسلمه البعض الآخر قبل التفرق صح في الجميع ؛ وعليه : فما دام

(٦٩) أنظر : مجمع الزوائد : ٨٠/٤ ، نصب الراية : ٤٠/٤ ، ميزان

الاعتدال : ٥٤/١ و ٢١٣/٤ •

(٧٠) المحلي : ١٠٩/٩ ، الروض النضير : ٦٢٢/٣ •

(٧١) المبسوط : ١٣٠/١٢ •

العقد قد صح فإن حكمه يظهر فيما استوفى الشرائط من المعقود عليه ، ولا يسري الفساد الى الباقي ، ما دام المعقود عليه قابلاً للتجزئة ، ونظير ذلك :

من اشترى شاتين صفقة واحدة كل شاة بدينار ، فإن العقد يصح في الجميع ؛ فإذا هلك أحدى الشاتين قبل القبض ، انفسخ العقد في الشاة الهالكة وما يقابلها من الثمن ، وصح في الباقية وما يقابلها من الثمن ؛ فالعقد لم يجمع جائزاً وفساداً ، وإنما ضم جائزاً فقط ، ثم لحق الفساد جزءاً منه فيفسد هذا الجزء دون غيره .

وهذا كله لو سلمنا أن العقد الذي يضم جائزاً وفساداً يفسد ، ولكن هذا غير مسلم أيضاً ؛ فإن مسألة تفريق الصفقة أمرها مشهور عند الفقهاء وهي :-

أن يتم العقد صفقة واحدة على شيئين : أحدهما جائز ، والآخر غير جائز ، كخل وخمر مثلاً ، ففي المسألة شبه اتفاق من فقهاء المذاهب الأربعة على تفريق الصفقة : فيصح العقد في الجائز ، ويفسد في الثاني ، وبهذا قال أبو حنيفة ، ومالك ، والشافعي في أصح قوليهم ، والحنابلة في أحد الوجهين عندهم^(٧٢) ؛ فإذا قارنا مسألتنا هذه بمسألة تفريق الصفقة وجدنا أن القول بالصحة في هذه أولى منه في تلك .

أما قياس مالك ما بعد المجلس على آخر المجلس فهو قياس مع الفارق ؛ فإن حكم أول المجلس وآخره واحد ، وليس كذلك ما بعده ؛ بدليل الصرف : فإنه يجوز تأخير التقابض فيه ما دام المتعاقدان في المجلس ، ولا يجوز تأخيره إلى ما بعد المجلس .

(٧٢) انظر : المغني : ٢٩١/٤ ، المجموع : ٤٢٧/٩ .

(د - ما يختص بالمسلم فيه من الشرائط

أولا - الشرائط المجمع عليها :

الشرط الاول :

أن يكون مما يمكن ضبطه بالصفة والمقدار^(٧٣) . وقد مضت الإشارة لذلك ، وسيأتي له مزيد بيان عند الكلام عن محل السلم .

الشرط الثاني :

أن يكون مطلقا في الذمة : فلا يجوز في شيء معين ، كأسلمت اليك في هذا الوسط من الحنطة^(٧٤) .

الشرط الثالث :

أن يكون عام الوجود عند حلول الاجل : فلو أسلم فيما لا يعم وجوده ، أو يخشى عدمه عند الاجل ، لا يصح السلم ، وعليه :
فلا يجوز أن يجعل الاجل الى زمان لا يعم فيه وجود المسلم فيه : كأن يسلم في رطب ويجعل الاجل في الشتاء ، ونحو ذلك .
ولذلك أيضا : لا يجوز الاستقصاء في أوصاف المسلم فيه على وجه يؤدي الى ندرة وجوده ؛ فان فعل المسلم ذلك بطل السلم .

كما لا يجوز أن يشترط في المسلم فيه ان يكون من مكان معين لا يؤمن انقطاعه فيه عند حلول الاجل ، كأن يسلم في وسط من ثمر بستان معين أو قرية صغيرة معينة ؛ لاحتمال ان تحتاج ثمر هذا البستان أو تلك القرية جالحة . وهذا كله مجمع عليه^(٧٥) . الا ان مالكا اجاز السلم في ثمر

(٧٣) بداية المجتهد : ٢ / ٢٢١ .

(٧٤) القوانين الفقهية : ٣١ .

(٧٥) المغنى : ٤ / ٣٣٢ .

يستان بعينها اذا بدا صلاحها ، ولم يتأخر القبض^(٧٦) .

لوزاد الحنفية على ذلك : عدم جواز اشتراط كون المسلم فيه من قرية عظيمة أو بلد كبير ، لاحتمال الانقطاع عند حلول الاجل ؛ واذا أراد المسلم التعمين فيكون بالانليم أو القطر ؛ فان هذه هي التي يؤمن في الغالب انقطاع ثمرها^(٧٧) .

والظاهر يؤيد هذا ، لا سيما في المناطق التي تعتمد الزراعة فيها على الامطار ؛ ومع ذلك فالامر قريب ، لان من أجاز اشتراط كون المسلم فيه من نتاج قرية عظيمة انما شرط مع ذلك الأمن من انقطاعه فيها عند المحل غالبا ، فخرج بذلك من العهدة .

ثم قد يمر بناظر في كتب الحنفية : لو أسلم في ثوب هروي ، او خنطة بخارية ، ونحو ذلك ، فينبغي ان تلاحظ هنا : انهم يعنون بقولهم هروي وبخاري ونحو ذلك : بيان الصفة ، لا تخصيص البقعة ، بمعنى : ان الثوب الهروي ، هو نوع من الثياب له مواصفات خاصة معروفة ، ولا يعنون بذلك : خصوص الثياب المصنوعة في ولاية هراة ، حتى لو تعرف على ان المقصود بالنسبة تخصيص البقعة لا يصح السلم فيها .

ثانيا - الشرائط المختلف فيها :

الشرط الاول : تأجيل السلم فيه .

أجمع العلماء على : جواز السلم المؤجل الى أجل معلوم^(٧٩) .

وأجمعوا على : أن الاجل يجب ان يكون معلوما في الجملة^(٨٠) .

(٧٦) المدونة : ٥/٩ .

(٧٧) رد المختار : ٤١٥/٤ .

(٧٨) أنظر المصدر السابق .

(٧٩) شرح مسلم : ٤١/١١ .

(٨٠) المغني : ٣٢٩/٤ .

ثم اشترط بعضهم : تعيين الاجل بزمن بعينه : كأن يقول : الى يوم كذا من شهر كذا •
 واليه ذهب ابو حنيفة ، والشافعي ، والزيدي ، والامامية ، وأحمد في رواية (٨١) •
 وأجاز بعضهم التأقيت بما سبق ، وبالمواسم التي يقل الاختلاف فيها : كالحصاد ونحوه •
 وبهذا قال جمع من الصحابة والتابعين والفقهاء ، وهو مذهب مالك ، وأحمد في رواية (٨٢) •

الإدلة :

دليل المذهب الاول :
 احتج أصحاب هذا المذهب ، بقوله عليه السلام في حديث ابن عباس السابق : « الى اجل معلوم » •
 وجه الدلالة :—
 ان الحديث قد اشترط العلم بالاجل ، والحصاد ونحوه يختلف ، فلا يصح أن يكون أجلا ؛ لانه غير معلوم •
 والراجح عندي هو المذهب الثاني ، وذلك :
 لأن التأجيل الى الحصاد ونحوه تأجيل بوقت من الزمن ، يعرف في العادة ، ولا يتفاوت كثيرا ، وما فيه من تفاوت يسير قد تعارف الناس على التسامح فيه ، ويدل على صحة ذلك :

(٨١) مختصر الطحاوي ٨٦ ، مغني المحتاج : ١٠٥/٢ ، البحر الزخار : ٤٠٢/٣ ، الروض النضير : ٦٢٠/٣ ، شرائع الاسلام : ٦٤/٣ •
 (٨٢) مغني المحتاج : الصفحة السابقة ، المدونة : ١٥٩/٩ ، بداية المجتهد : ٢٢٢/٢ •

ما جاء في حديث عبدالله بن عمرو - فان فيه - : « ان النبي (عليه السلام) أمره ان يشتري الابل الى خروج المصدق » .
رواه الحاكم والدارقطني ، وسيأتي الحديث تاما مخرجا (٨٣) .
وجه الدلالة :

أن خروج المصدق ليس له يوم معلوم لا يتقدم ولا يتأخر ، وانما هو موسم معلوم ، وقد جعله الرسول (عليه السلام) أجلا ، فكذلك كل ما كان مثله .

ثم اختلف الفقهاء في السلم الحال على مذهبين :-

المذهب الاول :

قال بعدم جواز السلم الحال ، وجعل تأجيل المسلم فيه شرطا في صحة السلم .

واليه ذهب ابو حنيفة ، ومالك ، وأحمد ، والظاهرية ، والزيدية ، والامامية في قول .

ثم اختلف أصحاب هذا المذهب في الاجل الذي لا بد منه لصحة السلم :-

فقال الظاهرية وبعض الزيدية : يكفي مطلق الاجل : ساعة فما فوقها .
وحده بعض الحنفية : بنصف يوم فما فوقه ، وحده البعض الآخر منهم : بثلاثة أيام فما فوقها ، وهو قول لبعض الزيدية ؛ والاصح عند الحنفية : انه شهر فما فوقه ، ونحوه مذهب أحمد ؛ فانه جعل الاجل شهرا ومسا قاربه .

وقال مالك : الاجل ما ترتفع فيه الاسواق وتنخفض ، وحده بعض

(٨٣) الدار قطني : ٣١٨/٢ ، المستدرک : ٥٦/٢ .

المالكية : بخمسة عشر يوما فصاعدا ، وهو قول الليث ؛ والذي رجحه
الباجي : عدم التحديد ، وانما يرجع في ذلك الى عرف كل بلد على حدة .
وقال بعض الزيدية : الاجل اربعون يوما فصاعدا .

المذهب الثاني :

يصح السلم الحال .
وبه قال عطاء ، والشافعي ، وأبو ثور ، واختاره الشوكاني ، وهو
قول للامامية رجحة الحلبي .
وأجازه بعض المالكية ، الا أن القرطبي قال ما حاصله :
ان من أجاز السلم الحال من المالكية انما اجازه فيما اذا كان البلد
الذي يقضي فيه المسلم فيه غير البلد الذي عقد السلم فيه ، اقامة لاختلاف
الاسواق باختلاف البلدان مقام اختلافها بالازمان .

الأدلة :

(أدلة المذهب الاول)

١ - قوله عليه السلام في حديث ابن عباس - السابق - : « من أسلف في
شيء فليسلف في كيل معلوم ، او وزن معلوم ، الى اجل معلوم » .
وجه الدلالة :

ان الرسول (عليه السلام) أمر بالاجل ، والامر يقتضي الوجوب

(٨٤) أنظر : الام : ٨٥/٣ ، المدونة : ٣٠/٩ ، الهداية مع فتح القدير :
٣٣٦/٥ ، شرح الدردير مع حاشية الدسوقي : ٢٠٥/٣ ، المغني :
٣٢٨/٤ وما بعدها ، المحلى : ١٠٩/٩ ، المنتقى : ٢٩٧/٤ ،
القوانين الفقهية ٢٣١ ، القرطبي : ٣٨٠/٣ ، الروض النضير :
٦٢٠/٣ ، البحر الرخار : ٤٠٢/٣ ، نيل الاوطار : ٢٥٦/٥ ،
شرائع الاسلام ، ٦٣/٢ .

وأيضاً : فإنه (عليه السلام) أمر بهذه الأمور تبياناً لشروط السلم ، ومنعاً منه بدونها ، فكما لا يصح إذا انتفى الكيل والوزن ، فكذلك لا يصح إذا انتفى الاجل^(٨٥) .

٣ - ما روي عن ابن عباس أنه قال : « اشهد أن السمات المضمون إلى أجل : قد أحله الله في كتابه وأذن فيه » ثم قرأ : « يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه » .
رواه الشافعي^(٨٦) .
وجه الدلالة :

ان الآية وردت لبيان حكم السلم ، والذي فيها : أنه دين إلى أجل مسمى ، فلا يصح اذن أن يكون حالا .

٣ - ما روي عن ابن عباس أنه قال : « لا تسلف إلى العطاء ولا إلى الحصاد واضرب أجلا » .
ومثله روي عن أبي سعيد الخدري وغيره ، ذكر ذلك البخاري تعليقا ووصله غيره^(٨٧) .

٤ - ان السلم انما جاز رخصة ؛ للرفق ، ولا يحصل الرفق الا بالاجل ، فاذا انتفى الاجل انتفى الرفق ، واذا انتفى الرفق انتفى الموجب لتشريع السلم فلا يصح ؛ كما في الكتابة . فانها شرعت مع اشتراط التأجيل وفقاً للرفق ، فلا تصح الا مع التأجيل ؛ فكذلك ما نحن فيه^(٨٨) .

(٨٥) المغنى : ٣٢٨/٤ .

(٨٦) الام : ٨٠/٣ .

(٨٧) البخاري مع فتح الباري : ٣٥٩/٤ .

(٨٨) المغنى : الصفحة السابقة ، وفتح التمدير مع العناية : ٣٣٥/٥ .

٥ - ان الحلول يخرج السلم عن اسمه ومعناه : أما الاسم : فلانسة
يسمى : سلما وسلفا ، لتمجيل احد البديلين وتأخير الآخر ، فلو جاز
حالا لما كان لاختصاصه باسم السلم فائدة (٨٩) .

وأما المعنى : فلأن الشارع أرخص فيه للحاجة الداعية اليه ، فاذا كان
مع المسلم اليه ما يبيعه حالا ، فلا حاجة حينئذ الى السلم ؛ فلا يثبت (٩٠) .

ويجمع الأدلة العقلية المذكورة أن تقول :

انه يلزم من عدم الأجل أن يكون بيعا للمعدوم ، ولم يرخص فيه
الا في السلم ؛ ولا فارق بين السلم والبيع الا الأجل ، فاذا انتفى الأجل في
السلم أغنى البيع عنه ، ولا تكون هناك حاجة الى تشريعه (٩١) .

٦ - ذكر السرخسي أدلة في غاية الفائدة ؛ لكنها كلها مبنية على : أن
السلم رخصة ، وأنه يوجد حديث بلفظ : « ان الرسول عليه الصلاة
والسلام نهى عن بيع ما ليس عندك ، ورخص في السلم » . فمن أراد
الاطلاع عليها فليرجع اليها في موضعها (٩٢) . أما أنا فلا أذكرها ، لأنني
قد بينت فيما سبق : أن السلم ليس رخصة مستثناة من عقود الغرر ،
وانما هو نوع من البيوع قائم بذاته لم يتناوله النهي في حديث حكيم .
أما الحديث المذكور : فانه لا يوجد بهذا اللفظ ، وقد بين ذلك
المحدثون (٩٣) . ويبدو : أن الوهم قد أتى من فهم نص للشافعي على
غير وجهه ، سبى ذكره عند الكلام عن نوعية عقد السلم ، فان فيه :
نهى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) حكيماً عن بيع ما ليس عنده .

(٨٩) الروض النضير : ٦١٥/٣ .

(٩٠) المغني : الصفحة السابقة .

(٩١) أنظر : القرطبي : ٣٨٠/٣ ، نيل الاوطار : ٢٥٤/٥ .

(٩٢) المبسوط : ١٢٥/١٢ .

(٩٣) أنظر : نصب الراية : ٤٥/٤ ، فتح القدير : ٣٢٤/٥ .

وأذن في السلف ، (٩٤) .

فيبدو لي : أن السرخسي قد فهم من هذا النص أن الشافعي يسوقه على أنه حديث ، والدليل على صحة ذلك : أنه هو وصاحب الهداية وغيرهم ذكروا : أن الشافعي احتج على السلم الحال باطلاق حديث : « ورخص في السلم » ؛ لأنه لم يفصل بين حال ومؤجل ؛ والحال أن الشافعي لم يذكر هذا الكلام على أنه حديث ، وإنما هو كلام منه يقارن فيه بين حديث حكيم وبين الأحاديث الأخرى الدالة على جواز السلم .

(أدلة المذهب الثاني)

- ١ - ذكر ابن حزم : أن الشافعية استدلوا بالحديثين التاليين :-
أ - ما روي عن عائشة قالت : « ابتاع رسول الله (صلى الله عليه وسلم) جزوراً من أعرابي بوسق من تمر الذخيرة - وهي العجوة - فجاء به رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فالتمس التمر فلم يجده » الى أن قالت « فأرسل رسول الله (صلى الله عليه وسلم) الى أم حكيم : أقرضينا وسقا من تمر الذخيرة حتى يكون عندنا فتوفيك » فقالت : أرسل رسولاً يأتي يأخذه ، فقال للأعرابي : انطلق حتى يوفيك » .
- ب - حديث طارق بن عبد الله المحاربي وفيه - أنه وقومه أتوا فنزلوا قرب المدينة - قال : « فأتانا رجل فسلم ، فرددنا السلام ، ومنا جمل لنا ، فقال : أتبيعون الجمل ؟ فقلنا : نعم ، قال : بكم ؟ قلنا : بكذا وكذا صاعاً من تمر ، قال : قد أخذته ، ثم أخذ برأس الجمل حتى دخل المدينة » الى أن قال : « فلما كان العشي أتانا رجل فقال : السلام عليكم ، أنا رسول رسول الله

(٩٤) الام : ٨٣/٣ .

اليكم ، وأنه يأمركم : ان تأكلوا حتى تشبعوا ، وتكثالوا حتى تستوفوا ، ففعلنا... الحديث « . رواهما ابن حزم وصححهما ، وروى الاول ايضا - البزار ، وقال الهيمني صحيح (٩٥) .

وجه الدلالة من الحديثين :

أن التمر كان موصوفا في الذمة ، من غير ذكر الأجل ، وهذا سلم ، فدل ذلك على جوازها حالا ، والا لم يفعله الرسول عليه الصلاة والسلام (٩٦) .

٢ - ان اعتبار الأجل لم يرد به دليل يدل عليه ، فلا يلزم التعبد بحكم من غير دليل (٩٧) .

٣ - القياس على السلم المؤجل ، وبين ذلك الشافعي بما حاصله :-
ان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أجاز بيع الموصوف بصفة الى أجل ، فاذا جاز بيع الموصوف مع الأجل ، فان بيعه حالا أجوز ؛ لأن الحال أشجل من المؤجل ؛ والأعجل أخرج من معنى الغرر ؛ والجامع بينهما : أن المبيع في كل منهما مضمون للمشتري على البائع بصفة (٩٨) .

يعني بذلك : ان المسلم فيه في كل منهما شيء موصوف في الذمة ؛ فان معنى مضمون للمشتري على البائع : مستقر في ذمة المسلم اليه حقا للمسلم .

٤ - القياس على بيع الأعيان ، فانه يصح حالا ومؤجلا ، فكذلك السلم ؛ بجامع أن كلا منهما عقد معاوضة (٩٩) .

(٩٥) المحلى : ١١١/٩ و ١١٢ . ومجمع الزوائد : ٤ .

(٩٦) بداية المجتهد : ٢٢١/٢ .

(٩٨) الام : ٨٣/٣ .

(٩٩) المنتقى : ٢٩٧/٤ ، المغني : ٣٢٨/٤ .

مناقشة هذه الأدلة :-

اعترض ابن حزم على الاستدلال بالحديث الاول : بأن التمر لم يكن في الذمة ، بل ان المعاملة التي جرت بين الرسول (عليه الصلاة والسلام) وبين الأعرابي كانت بيع حاضر بحاضر ، وذلك لأن الرسول (عليه الصلاة والسلام) لم يفارق الأعرابي ؛ بدليل ما جاء في الحديث : أنه (عليه الصلاة والسلام) اصطحب الأعرابي الى منزله ، فالتمس التمر فلم يجده ، فاستقرضه من أم حكيم ، قال : نصبح حينئذ أنه عليه السلام أمضى العقد المنحدر ، وتم البيع بحضور الثمن ، وقبض الأعرابي (١٠٠) .

وعندي : أن هذا ذهول من العلامة ابن حزم عما جاء في آخر الحديث ؛ فان فيه : أن الرسول (عليه الصلاة والسلام) بعد أن أخبرته أم حكيم بوجود التمر عندها ، أرسل مع الأعرابي من يوفيه حقه ؛ اذن فأنسر لم يحضر الى المجلس ، وإنما ذهب الأعرابي اليه ليستوفيه من أم حكيم ؛ وبمفارقة الأعرابي المجلس تم البيع ؛ فأنس من حين انفارقه الى حين القبض كان في ذمة الرسول عليه الصلاة والسلام ؛ وعليه : فاستدلال السافعية بالحديث ما زال قائما .

واعترض على الاستدلال بالحديث الثاني من وجهين :

الاول : انه لا دلالة في الحديث على أن الذي اشترى الجمل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا أنه علم بصفة ابتاعه ؛ ولا حجة في عمل غيره .

الثاني : لو سلمنا ذلك ، فان حديث ابن عباس قد جاء بزيادة الأجل ؛ فيلزم اضافتها و لا يحل تركها ، فبطل الاستدلال بهذا الحديث (١٠١) .
وعندي : أن هذا الاعتراض لا يصح ؛ لما يلي :-

(١٠٠) المحلى : ١١٢/٩ .

(١٠١) المحلى : ١١٣/١٩ .

أولاً : ان القول بعدم دليل على علم الرسول (عليه الصلاة والسلام) غير مسلم ؛ لأنه هو الذي بعث اليهم بالتمر ، وهو الذي أمرهم أن يكتبوا حتى يستوفوا ، فما الذي يستوفوه اذا لم يكن ثمن البعير الذي علم الرسول (عليه الصلاة والسلام) بشرائه بثمن في الذمة ؟ ثم كيف يتصور مشاركة الرسول (عليه الصلاة والسلام) في حادثة فيها ما هو غير جائز شرعا ولا ينهه الوحي لذلك ؟

ثانياً : ان هذا من ابن حزم بناء على قاعدته : أن ما لم يثبت علم النبي (عليه الصلاة والسلام) به من الحوادث لا حجة فيه ، مع أن جمهرة محدثين على : أن قول الصحابي : كنا نفعل ذلك في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام ، يعتبر في حكم المرفوع ، فما نحن فيه أولى •

ثالثاً : لا تنكر الزيادة في حديث ابن عباس ، الا أنه لا دلالة فيها على اشتراط الأجل ، كما سيأتي •
واختصر على القول بعدم ورود دليل يدل على اشتراط الأجل :-
بحديث ابن عباس ؛ فان فيه « الى أجل معلوم » •

وأجيب : بأن هذا في المؤجل ؛ يعني : اذا كان السلم مؤجلاً فلا بد أن يكون الأجل معلوماً ، وليس المراد بذكره أنه شرط لصحة السلم ؛ كما في ذكر الكيل المعلوم والأجل المعلوم : فان ذلك لا يدل على اشتراط كون المسلم فيه من المكيلات والموزونات خاصة ؛ بدليل جوازه في المذروعات مثلاً ؛ فكما أن تلك لم تجعل من شرائط صحة السلم فكذلك هذا ؛ بل ان جواز السلم الحال أولى من جواز المؤجل لبعده عن الغرر •

وقد نقل العيني هذا الجواب ، وتعجب منه ، وأجاب بما حاصله :-
ان هذا يؤدي الى الغاء ما قيده الشارع من الأجل المعلوم ، وانه اذا كان الأجل معلوماً فمن أين يأتي الغرر ؟ وقال : ان المذكور الأجل المعلوم ،

والمعلوم صفة الأجل ، فكيف يشترط قيد الصفة و لا يشترط قيد الموصوف ؟
أما عدم اشتراط الكيل والوزن ، فلأن المسلم فيه لا يشترط أن يكون مكيلا
وموزونا ، وانما يجوز في كل ما يدخل تحت التقدير ، وينضبط بالصفة ؟
فالمراد بذكرهما التقدير (١٠٢) .

وعندي : أن العجب من فهم العيني للاستدلال على هذا النحو ؛ وذلك
لأن المستدل لم يقل : ان معلومية الأجل غرر حتى يقال له : من أين يأتي
الغرر اذا كان الأجل معلوماً ، وانما قال : ان المعجل بالقياس الى المؤجل
أبعد عن الغرر ، وهذا من الواضح بحيث لا يحتاج الى اقامة دليل عليه ،
والا فلأي شيء يؤخذ الرهن والكفيل وغيرهما من وسائل التوثيق في
الديون المؤجلة ؟

أما قوله : ان المستدل قد اشترط قيد الصفة ولم يشترط قيد الموصوف ،
فغير وارد ؛ لأن المستدل يرى : أن الشارع لم يقيد صحة السلم باشتراط
كونه مؤجلا ، وانما جعل التقييد بالأجل منوطا باختيار العاقد ، فاذا اختار
التأجيل ، كان مقيدا بكون الأجل معلوما ، كما في المكيل المعلوم والموزون
المعلوم : فان الشارع لم يقيد صحة السلم بكون المسلم فيه مكيلا أو موزونا ،
فاذا اختار العاقد أن يكون المسلم فيه من المكيلات أو الموزونات ، كان ذلك
مقيدا بأن يكون بكيل معلوم أو وزن معلوم .

أما التفريق بين الأجل والكيل والوزن بحيث جعل الاول قيدا دون
الأخيرين فيحتاج لبيان الفارق ؛ فان الثلاثة على نسق واحد ، فما الذي
جعل بعضهما قيودا ولم يجعل البعض الآخر كذلك ؟ ولا أحسب ان احدا
من الفقهاء يدعي وجود نص يلغي التقييد بالمكيل والموزون ، وانما التمسوا
الغاء التقييد بهما من حكمة التشريع ، وذلك ان حكمة تشريع السلم هي

(١٠٢) عمدة القاري : ٦٣/١٢ .

الرفق بالناس ، فإذا قيد بالمكيل والموزون لم يعم الرفق طائفة كبيرة من الناس هي بحاجة اليه كحاجة غيرهم ممن شملهم هذا الرفق ، لأن كثيرا من الناس يتجرون بغير المكيل والموزون ، فلو قيد السلم بهما لم يعم الرفق من يتجر بغيرهما مع حاجته اليه كحاجة المتجر بهما .. فلذلك اطلق السلم من التقييد بالمكيل والموزون ، ليرتفع أكبر عدد من الناس بتيسير أحكام الشارع ، وهنا للشافعي أن يقول : السبب نفسه موجود في اطلاق السلم من قيد التأجيل ؛ وذلك لأن كثيرا من الناس لديهم سلع يريدون بيعها ، ومن المتعذر عليهم حملها معهم أينما ذهبوا ، وقد يلقي أحدهم الراغب بالشراء في الحال فيعقد معه الصفقة على سلة يصفها ووصفا كاملا ، ثم يوفيه العقود عليه من السلع التي بحوزته ، فإذا قلنا بصحة العقد على هذه الصفقة ، ارتفعت البائع بعدم فوات الصفقة عليه ، وارتفع المشتري بالأمن من انفساخ العقد إذا ظهرت السلعة التي يمتلكها البائع معيبة ، لأن حقه متعلق بذمة البائع لا بعين معينة ، وارتفقا جميعا بجواز العقد مع غيبة المبيع ؛ أما إذا قلنا بعدم الجواز فلا بد حينئذ من حضور السلعة ، وقد لا يتيسر ذلك في الحال فتعوت الصفقة على البائع بذهاب المشتري ، وقد يتيسر ذلك فيتم العقد ثم يظهر عيب في السلعة فيفسخ البيع فتعوت الصفقة على المشتري •

ثم ان القول بعدم صحة السلم الحال فيه حرج كبير على الناس في زماننا هذا : فان أغلب التجارة في الوقت الحاضر تجري على هذه الصفقة ، سواء بين التجار في البلد الواحد أو في البلدان المختلفة ، وذلك لأن التاجر يحول الثمن لآخر ويطلب منه ارسال سلعة معينة بمقدار معين وصفة معينة ، فيبادر هذا بشحنها الى الاول ، فإذا قلنا بعدم صحة هذه المعاملة على هذا النحو تكون أكثر معاملات التجار في الوقت الحاضر باطلة ، وتكليفهم بالتأجيل الى شهر او الى أن تتغير الاسواق ، أو بالشراء بعد مشاهدة العين انبيعة فيه من الحرج ما لا يخفى والحرج مدفوع بنص الشارع •

واستعرض على الاستدلال بالقياس على السلم المؤجل من وجهين :-
أحدهما : أنه قياس على ما خالف القياس ، فلا يصح^(١٠٣) .
التيهما : ان المقتضي للحكم في الأصل غير موجود في الفرع ؛ وذلك
لأن مقتضي الحكم هو : الرفق المقرن بالتأجيل ، أما البعد عن الفرع الذي
ذكره الشافعي فليس هو مقتضي لصحة السلم المؤجل^(١٠٤) .

وأجيب عن الوجه الأول :

بعدم تسليم دعوى ثبوت السلم على خلاف القياس ؛ بل هو ثابت على
وفق القياس ، كما تبين ذلك مما سبق ذكره في الكلام عن نوعية عقد السلم .
وأجيب عن الوجه الثاني :-

بما سبق ذكره - قريبا - من أن الرفق ثابت في السلم الحال كما هو
ثابت في السلم المؤجل .

واستعرض على الاستدلال بالقياس على بيع الأعيان :-

بأن بيوع الأعيان لم تثبت على خلاف الأصل ، بخلاف السلم^(١٠٥) .
وأجيب عن هذا :

بما سبق من عدم تسليم دعوى ثبوت السلم على خلاف الأصل .
وبهذه المناقشة يتضح لك الجواب عن أكثر أدلة الفريق الأول ؛ ولم
يبقى إلا الجواب عن أثر ابن عباس المتعلق بآية الدين . والأثر الأخير
الذي نهى فيه عن السلف إلى الحصاد :-

والجواب عن الأثر الأول : أن الآية دلت على جواز السلم إلى أجل ،
ولا دلالة فيها على أنه لا يجوز إلا مؤجلا .

والجواب عن الثاني : أنه موقوف ، فلا حجة فيه ؛ ثم هو خارج عن

(١٠٣) سبل السلام : ٤٩/٣ .

(١٠٤) المغني : ٣٢٨/٤ .

(١٠٥) المصدر السابق .

محل النزاع ، لأنه يتكلم عن عدم جواز التأجيل الى الحصاد ، ووجوب كون الأجل معلوما ، وهذا موضوع آخر سبق الكلام فيه .
وبعد هذا العرض للأدلة ومناقشتها ، يترجح عندي المذهب الثاني .

الشرط الثاني : وجود المسلم فيه عند العقد :

جمهور العلماء على أن الشرط في صحة السلم هو : كون المسلم فيه عام الوجود عند المحل ، ولا يشترط وجوده عند العقد ، ولا ما بعده الى الحلول .

وبه قال مالك ، والشافعي ، وأحمد ، والظاهرية ، والزيدية ، والامامية^(١٠٦) .

وذهب بعض العلماء الى :

اشتراط وجود جنس المسلم فيه من وقت العقد الى محل الأجل .
وبه قال الأوزاعي ، والثوري ، وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه^(١٠٧) .
وقال الحسن بن حي :

لا يجوز السلم في شيء ينقطع ولو في شيء من السنة^(١٠٨) .

الأدلة :

استدل الفريق الأول بما يلي :-

١ - ما روي عن عبدالرحمن بن أبزي قال : « كان أصحاب النبي (صلى الله عليه وسلم) يسلفون في عهد النبي (صلى الله عليه وسلم) ولم

(١٠٦) المنتقى : ٣٠٠/٤ ، شرح ابن قاسم مع حاشية الباجوري : ٣٧٢/١ ،

المغني : ٣٣٣/٤ ، المحلى : ١١٤/٩ ، البحر الزخار : ٤٠٣/٣ ،

شرائع الاسلام : ٦٤/٢ .

(١٠٧) المحلى ، والمغني ، الصفحات السابقة ، تحفة الفقهاء : ١١/٢ .

(١٠٨) المحلى : الصفحة السابقة .

نسألهم : ألهم حرث أم لا » رواه البخاري (١٠٩) .

وعندي : أن هذا لا دلالة فيه ؛ لأنه إنما يدل على عدم اشتراط

كون المسلم فيه في ملك المسلم اليه ، وهذا ليس موضع خلاف .

٢ - حديث ابن عباس السابق : « قدم رسول الله (صلى الله عليه وسلم)

المدينة والناس يسلفون في التمر السنة والستين والثلاث ... »

الحديث .

وجه الدلالة من وجهين :-

الاول : ان الرسول (عليه الصلاة والسلام) حين اطلع على

ما يفعله أهل المدينة أفاض في بيان الشروط الشرعية ، فلم يزد على

ما ذكره في الحديث ، فلو كان وجود المسلم فيه عند العقد أو بعده

الى المحل شرطاً لبينه ؛ وحيث لم يبين لم يثبت اشتراطه ، بل لزم

أنه ليس شرطاً ، لسكوته عنه بعد شروعه في بيان ما هو شرط ؛ لأن

من المعلوم أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يصح (١١٠) .

٣ - ان في اشتراط هذا الشرط خروجاً عن موجب القياس :-

أما القياس : فلأن المسلم فيه أحد العوضين ، فلم يشترط وجوده

ودوامه كالثمن .

وأما المصلحة : فلأن في اشتراط ذلك تعطيل لمصالح الناس ؛

اذ الحاجة التي لأجلها شرع السلم هي : الارتفاق من الجانبين ، هذا

يرتفق بتعجيل الثمن ، وهذا برخص الثمن ، وهذا يكون في منقطع

الجنس كما يكون في متصله (١١١) .

(١٠٩) البخاري هامش الفتح : ٧٥٧/٤ .

(١١٠) أنظر : فتح القدير : ٣٣١/٥ ، المغني : ٣٣٣/٤ ، نيل الاوطار :

٢٥٨/٥ .

(١١١) اعلام الموقعين : ٤٥٢/١ .

واستدل الفريق الثاني :-

- ١ - بما روي عن ابن عباس : أنه سئل عن السلم في النخل فقال : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم (عن بيع النخل حتى يؤكل منه » • ومثل هذا عن ابن عمر ، رواهما البخاري (١١٢) •
وجه الدلالة :

ان ابن عباس وابن عمر فهما من هذا الحديث النهي عن السلم في النخل قبل بدو صلاحها ، فدل على عدم جواز السلم في غير الموجود ، ولو جاز لم ينه الرسول (عليه الصلاة والسلام) عن السلم فيه قبل بدو صلاحه •
٢ - وبما روي عن رجل نجراني عن ابن عمر انه قال : « لا يسلم في نخل قبل ان يطلع ؛ فان رجلا اسلم في حديقة نخل قبل ان تطلع ، فلم تطلع ذلك العام شيئا ؛ فقال المشتري : هو لي حتى تطلع ، وقال البائع : اما بعثك النخل هذه السنة ، فاختصما الى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقال : أردد عليه ما أخذت منه ، ولا تسلموا في نخل حتى يبدو صلاحه • رواه ابو داود ، وابن ماجه (١١٣) •

٣ - ان الزمان من حين العقد الى وقت المحل يصلح كل جزء منه لان يكون محلا للمسلم فيه ؛ وذلك بان يموت المسلم فيه فيحل السلم بموته ؛ لذلك اشترط وجوده من غير انقطاع طيلة هذه الفترة ، كما يشترط وجوده عند المحل (١١٤) •

مناقشة هذه الادلة :-

أجيب عن الحديث الاول : بأنه محمول على بيع الاعيان كما هو نص

(١١٢) البخاري مامش الفتح : ٣٥٨/٤ •
(١١٣) ابو داود : ٢٧٦/٣ ، ابن ماجه : ٧٦٧/٢ . وانظر : فتح الباري : ٣٥٨/٤ ، وفتح القدير : ٣٣٣/٥ •
(١١٤) المسبوط : ١٢/١٢٥ ، المغني : ٣٣٣/٤ •

الحديث ، أو على السلم الحال عند من يقول به كالشافعية ، أو على السلم اذا قرب أجله وأريد تعيين البستان الذي يستوفى منه المسلم فيه كما يقول المالكية^(١١٥) .

وأجيب عن الحديث الثاني : بأن في اسناده راو مجهول ، فهو غير صالح للاحتجاج به^(١١٦) .

وأجيب عن الدليل الثالث ، ان هذا أمر موهوم ، واعتباره يؤدي الى الحلول ، أو جهالة الاجل ؛ وذلك لان المسلم اليه قد يسوت عند العقد مباشرة ، فهذا يؤدي الى حلول المسلم فيه واتم تبطلون السلم الحال ؛ كما ان المسلم اليه يحتمل أن يموت في أي وقت من حين العقد الى حين المحل مع عدم علمنا بذلك الوقت ، فلو اعتبرنا هذا الوهم لجعلنا أجل السلم مجهولا ، وهذا مبطل للسلم أصلا ؛ خلاصة الامر : ان اعتبار أمر موهوم كهذا يؤدي الى عدم صحة للسلم أصلا ، وهذا غير صحيح^(١١٧) .
أما ما ذهب اليه الحسن بن حي فلا أعلم له حجة ، وما سبق من الأدلة تعارضه .

لذلك فالراجح عندي مذهب الجمهور .

الشرط الثالث : تعيين مكان تسليم المسلم فيه :

اختلف العلماء في هذا على خمسة مذاهب :-

المذهب الاول :

يشترط ذكره في العقد مطلقا .

(١١٥) فتح الباري ، ونيل الاوطار : الصفحات السابقة .

(١١٦) أنظر المصدرين السابقين .

(١١٧) المغني : ٣٣٣/٤ .

وبه قال زيد بن علي ، والثوري ، والناصر ، وزفر ، والشافعي في قول •

المذهب الثاني :

لا يشترط ذكره مطلقا •
وبه قال الحسن البصري ، وشريك ، والحسن بن صالح ، وعبدالله ابن الحسن الغنبري ، واسحق ، وأبو يوسف ، ومحمد ، والشافعي في قول ، وأحمد في رواية •

المذهب الثالث :

ان كان محل العقد لا يصلح للتسليم - كأن تعاقد في بركة - اشترط لصحة العقد ذكر مكان الايفاء والا فلا •
وهو قول للشافعي ، ورواية عن احمد •

المذهب الرابع :

ان كان لحمل الميسلم فيه مؤنة اشترط ذكر مكان الايفاء والا فلا •
روي ذلك عن ابن عمر ، وبه قال أبو حنيفة ، وهو قول للشافعي •

المذهب الخامس :

ذكر مكان الايفاء مبطل للعقد ، سواء شرط مكان العقد أو غيره •
وبه قال ابن حزم ، وهو رواية عن أحمد (١١٨) •

(١١٨) أنظر : الهداية مع فتح القدير : ٣٣٨/٥ ، المغني : ٣٣٩/٤ ، المحلى : ١١٠/٩ ، البحر الزخار : ٤٠٢/٣ ، الروض النضير : ٦٢١/٣ ، شرح المحلى على المنهاج : ٢٤٧/٢ •

الأدلة :

استدل أصحاب المذهب الأول :-

بأن العقد لا يقتضي تسليم المعقود عليه في موضعه ، وليس ذلك من موجبة ، فلو اشترى حطة في البادية ، ووقع العقد عليها في المصر ، لم يجب تسليمها في موضع العقد اتفاقا ، فكذلك السلم ، وإذا لم يكن التسليم واجبا في موضع العقد فلا بد من تعيين المكان ليكون معلوما ، إذ لا مكان أولى من مكان ، قياسا على الزمن في وجوب تعيينه^(١١٩) .

واستدل أصحاب المذهب الثاني :-

بأن الرسول (عليه السلام) بين شرائط السلم ، ولم يذكر في شيء من أحاديثه اشتراط مكان الايفاء ؛ فدل على أن ذلك غير شرط والا لذكره ، وحيث كان الأمر كذلك فإن مكان العقد هو الذي يتعين للايفاء كبيع الاعيان^(١٢٠) .

واستدل أصحاب المذهب الثالث :-

بأن مكان العقد إذا كان غير صالح للايفاء لا يتعين موضعا له ؛ فيشترط في هذه الحالة ذكر مكان الايفاء حتى لا يكون مجهولا ، وإذا كان صالحا للايفاء تعين موضعا له بالعرف^(١٢١) .

واستدل أصحاب المذهب الرابع :-

بأن مكان العقد يتعين للتسليم إذا كان المبيع حاضرا ، والمسلم فيه ليس كذلك ؛ لأنه مؤجل في الذمة ؛ فلا يتعين مكان العقد لتسليمه ؛ وعليه : فلا بد من تعيين مكان التسليم إذا كان لحمله مؤنة ؛ لأن جهالته تفضي الى

(١١٩) الروض النضير ، ٦٢١/٣ ، المجر الزخار : ٤٠٣/٣ .
(١٢٠) المغني : ٣٣٩/٤ ، الهداية مع فتح القدير : ٣٤٠/٥ .
(١٢١) المنني : الصفحة السابقة ، ومغني المحتاج : ١٠٤/٢ .

المنازعة : فإن المسلم يطالبه بالتسليم في مكان يسقط عنه مؤنة الحمل ، وترتفع فيه قيمته ، والمسلم اليه على عكس ذلك ، فصار كجهالة الصفة في اختلاف القيم باختلافها ؟ فلا بد اذن من البيان (١٢٢) .
واستدل أصحاب المذهب الخامس بما يلي :-

احتج ابن حزم : بأن اشتراط المكان لم يرد به الشرع ، فإذا لم يرد به الشرع واشترط أبطل العقد ؛ لقوله عليه السلام :
« كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل » . متفق عليه (١٢٣) .
واحتج غيره : بأن تعيين مكان الايفاء فيه غرر ؛ لانه قد يتعذر التسليم في ذلك المكان ، فأشبهه بتعيين المكيال (١٢٤) .

والراجع عندي ما ذهب اليه ابو حنيفة ومن وافقه وذلك لما يلي :-
من الملاحظ ان اتجاه المشرع في هذا العقد ينحو الى حسم كل ما يؤدي الى النزاع فيه ولا شك ان عدم تعيين مكان الايفاء اذا كان لحمل المسلم فيه مؤنة يؤدي الى المنازعة ، فكان من الضروري تعيينه حسما للنزاع أما اذا لم يكن لحمله مؤنة فان أي مكان يلتقي فيه المتعاقدان بعد حلول الاجل يصلح للتسليم من غير ان يفضي ذلك الى منازعة .

وبهذا يتضح دفع اطلاق اصحاب المذهب الاول ؛ فان الشارع حينما اشترط تعيين الاجل دفعا للنزاع اشترطنا تعيين المكان اذا كان عدم تعيينه يؤدي الى نزاع ، أما اذا كان التعيين لا يؤدي الى نزاع فان اشتراطه لا دليل عليه ، ولا تدعو اليه ضرورة ، فلا يصح .
ويندفع بهذا التقرير - أيضا - ما استدل به أصحاب المذهب

(١٢٢) البداية مع فتح القدير والعناية : الصفحة السابقة .
(١٢٣) البخاري عامش الفصح : ٢٠٦/٥ ، مسلم عامش النووي : ١٤٦/١٠ .
(١٢٤) المغني : ٣٤٠/٩ .

الثاني ؛ لانه لا يلزم من عدم النص عدم الاشتراط اذا دعت الحاجة الى ذلك ؛ والا للزم عدم اشتراط ضبط المسلم فيه بالصفة ، مع ان ذلك شرط بالاتفاق .

ويندفع ما استدل به أصحاب المذهب الثالث :-

بأنه ليس كل مكان يصلح للتسليم يقره العرف ، فلو حجج اثنان من أقصى الارض ، وعقدا عقد سلم في البلد الحرام ، ثم رجعا الى أهلهما ، ثم حل أجل المسلم فيه ، فهل يقر العرف البلد الحرام مكانا للتسليم باعتباره المكان الذي جرى فيه العقد ؟ الجواب : لا ؛ مع ان البلد الحرام مكان صالح للتسليم ؛ فاتفق بذلك : ان ليس كل مكان يجرى فيه العقد ، ويصلح للتسليم يقره العرف مكانا للايفاء .

بقي استدلال اصحاب المذهب الخامس :-

اما الحديث الذي استدل به ابن حزم فيحمل على ما كان من الشروط مخالف لمقتضى العقد ، وخولف فيه حكم الشارع ؛ يرشدنا الى ذلك : قوله عليه السلام : « المسلمون عند شروطهم ، الا شرطا حرم حلالا ، أو شرطا احل حراما » رواه البيهقي من عدة طرق (١٢٥) .

وأما استدلال غيره فمدفوع :

بان في تعيين المكان غرضا ومصلحة للمتعاقدين ، فأشبهه تعيين الزمان ؛ وما ذكرود من احتمال تعذر التسليم فيه ، يبطل بتعيين الزمان ؛ فان هذا الاحتمال وارد فيه أيضا ومع ذلك نص الشارع على تعيينه ؛ ثم لا يخلو : اما أن يكون مقتضى العقد التسليم في مكانه ؛ فاذا شرطه فقد شرط مقتضى العقد ، أو لا يكون ذلك مقتضى العقد فيتعين ذكر مكان الايفاء ؛ نفيا للجهالة عنه ودفعاً للنزاع ؛ فالغرض في تركه لا في ذكره .

(١٢٥) السنن الكبرى : ٢٤٩/٧ .

أما القياس على تعيين مكيال غير معلوم المقدار لعموم الناس فهو قياس مع الفارق ؟ لأن هذا لا حاجة اليه ، ويفوت به علم المقدار المشترط لصحة العقد ، ويفضي الى التنازع ، وليس كذلك تعيين المكان ؛ لأنه لا يفوت به شرط ، ويقطع النزاع ؛ فالعلة المانعة من التقدير بمكيال بعينه غير معلوم لعموم الناس ، هي المقتضية لشرط مكان الايفاء ، فكيف يصح القياس عليه ؟

الشرط الرابع : أن يكون المسلم فيه مما يتعين بالتعيين :

النقود عند الحنفية لا تتعين بالتعيين وانما هي دائما في الذمة (١٢٦) ؛ ولذلك لو اشترى شخص من آخر هذا الثوب بهذا الدرهم ، فإن المشتري غير مجبر على اعطاء البائع هذا الدرهم بعينه ، وانما له ان يجسه ويعطيه آخر مثله .

إذا تبين هذا : فإن الحنفية هم الذين اشترطوا هذا الشرط ؛ ليخرجوا الدراهم والدنانير ، فهي - عندهم - لا تصح أن تكون مسلما فيه (١٢٨) وحالفهم في ذلك غيرهم ، ورأي غير الحنفية عندي أرجح ، وسيأتي لهذا مزيد تفصيل واستدلال عند الكلام عن محل السلم .

(محل السلم)

- رأس المال :

يصح أن يكون رأس المال نقودا بالاجماع .

ثم اختلف الفقهاء بعد ذلك :-

فذهب زفر ، والناصر ، وأحمد في إحدى الروايتين الى :

(١٢٦) المغني : ٣٢٨/٤ .

(١٢٧) أنظر في : الهداية مع فتح القدير : ٣٤٢/٥ .

(١٢٨) تحفة الفقهاء : ١٠/٢ .

أن غير النقود لا يصح أن يكون رأس مال في السلم •
وذهب أبو حنيفة ، ومالك ، والشافعي ، وأكثر الزيدية ، والامامية ،
وأحمد في رواية الى :

ان العروض تصح أن تكون رأس مال في السلم •
وقد ضبط ذلك السرخسي - من الحنفية - بقوله : كل ما يصلح
مبيعا عينا ، يصح أن يكون رأس مال •
وهل يصح أن يكون رأس المال منفعة ؟

نص الشافعية على : أن رأس المال يجوز أن يكون منفعة معلومة ؛
كأن يقول : أسلمت اليك منفعة هذا الدار - أو دار صفتها كذا ، أو منفعة
نفسي - شهرا في كذا •

ونص المالكية على : أن رأس مال السلم يصح أن يكون منفعة شيء
معين ؛ كأن يقول : أسلمت لك سكن هذه الدار سنة بكذا ، واختلفوا في
المنافع المضمونة ؛ كأن يقول : أسلمت لك الى مكة بكذا من الحنطة في ذمتك
توفيه اليّ وقت كذا ؛ فقال بعضهم : إذا شرع المسلم اليه في استيفاء المنفعة
جاز والا فلا ؛ وقال بعضهم : لا يصح بالمنافع المضمونة مطلقا ، والاول هو
الظاهر في المذهب •

ولم أر فيما بين يدي من كتب للحنفية والحنابلة نصا على موضوع
المنفعة ؛ والذي يظهر لي :

ان الحنفية لا يجيزون ان يكون رأس المال منفعة ؛ فقد سبق قريبا
الضابط الخي ذكره السرخسي ، فان فيه : « كل ما يصلح أن يكون
مبيعا عينا » فيفهم من التعبير بالعين : اخراج المنفعة ، ثم انهم دأبوا في كتبهم
على ذكر العبارة التالية : « رأس المال اما أن يكون دينا أو عينا » ويعنون
بالدين : النقود ؛ والعين معلومة ؛ ولم أرهم يتعرضون للمنفعة هنا •

الادلة :

استدل أصحاب المذهب الاول :-

بأنهم قالوا بعدم صحة السلم بالعروض ؛ لأنه يؤدي الى الشجار في قيمته عند تعذر المسلم فيه ، وعدم بقاء رأس المال بعينه في ملك المسلم اليه .
واجيب :

بأن هذا الاحتمال غير مانع من الصحة ؛ والا للزم أن يقال مثل ذلك في البيع عند ظهور الميع مستحقا ؛ ومع ذلك لم يقل أحد : ان العرض لا يصح أن يكون ثمنا في البيع^(١٢٩) .

وبالنسبة لبقية الآراء ؛ فالذي يترجح عندي قول من قال :
بصحة السلم حتى اذا كان رأس المال منفعة ؛ وذلك لأن الشرط في رأس المال هو القبض ، والقبض ، في كل شيء بما يناسبه . والقبض في المنفعة يكون بقبض العين المتفقع بها ، وحيث قد تحقق امكان قبض المنفعة ؛ فانه لا يبقى مانع من أن تكون رأس مال .

ب - المسلم فيه :

ما تقع به المعاوضة على ثلاثة أنواع :-
وضابطه : كل شيء لا يمكن ضبطه بالصفة والمقدار ، ولا يثبت في الذمة ، لا يجوز السلم فيه ؛ وينبغي أن يضيف الحنفية الى هذا الضابط :
ولا يتعين بالتعيين ، لاجراج الدراهم والدنانير كما سيأتي .
وعند الفقهاء من هذا النوع ما يلي :-

١ - تراب معادن الذهب ، والفضة ، والحديد ، وغير ذلك مما يحتاج في

(١٢٩) انيسوط : ١٥٩/١٢ ، المغني : ٣٣٨/٤ ، شرح الدردير مع حاشية الدسوقي عليه : ١٩٦/٣ ، شرح المحلي مع حاشية القليوبي : ٤٦/٢ ، البحر الزخار : ٣٩٨/٣ ، شرائع الاسلام : ٦١/٢ .

إخراج المقصود منه الى عمل ، نقل الاجماع على ذلك الباجي (١٣٠) .
وعلة عدم الجواز في هذا :

جهالة المسلم فيه ، وذلك لأن عين التراب غير مقصود ، وانما المقصود ما فيه من معدن الذهب والفضة وغير ذلك ؛ وبذكر وزن التراب لا يصير ما هو المقصود معلوما ؛ لأن بعض التراب قد يخلو من المعدن ، وان وجد فيه فقد يقل وقد يكثر ، فتبين بذلك : ان المقصود من المسلم فيه مجهول جهالة فاحشة ؛ فيكون العقد باطلا .

وللحنفية علة أخرى وهي :

أن الذهب والفضة لا يجوز السلم فيهما (١٣١) عندهم ؛ لأن من شرائط السلم عندهم : أن يكون المسلم فيه مما يتعين بالتعين ، والتقديران من الذهب والفضة لا تتعين بالتعين عندهم ؛ وقد عرفت ان المقصود من السلم في تراب المعادن : هو ما فيه من معدن ، فيكون السلم في تراب الذهب والفضة - في الحقيقة - سلبا في ذات الذهب والفضة ، والسلم فيهما لا يجوز عندهم لما مر ؛ فتكون هذه علة أخرى للحنفية (١٣٢) .

٢ - ما لا يثبت في الذمة : كالدور والعقار ، وغير ذلك مما لا ينقل .

نقل الاجماع على ذلك ابن جزري وغير (١٢٣) .

(١٣٠) المنتقى : ٢٩٤/٤ ، وأنظر : المبسوط : ١٧٦/١٢
(١٣١) في المضروب قد لا واحد ، وفي التبر روايتان : الاولى : عدم الجواز ، الحاقا له بالمضروب ، والثانية الجواز ، الحاقا له بالعروض .
انظر : تحفة الفقهاء : ١٠/٢ ، الاختيار : ٢٦/٢ .
(١٣٢) المبسوط : الصفحة السابقة ، وأنظر : الفقه على المذاهب الاربعة : ٣٠٧/٢ .

(١٣٣) أنظر : القوانين الفقهية ٢٣٢ ، بداية المجتهد : ٢١٩/٢ ، البحر الزخار : ٤٠٥/٣ ، وأنظر : المهذب : ٢٩٨/١ ، النهاية : ٢١١/٤ .

وعلة عدم الجواز في هذا : أن المكان في مثل هذه الأشياء مقصود ؛
ويختلف الثمن باختلافه ؛ فإذا لم يعين المكان ، كان سلماً في مجهول وذلك
باطل ؛ وإن عين المكان ، كان سلماً في عين وهو باطل أيضاً ؛ لأن العين
لا تثبت في الذمة ، والسلم لا يجوز إلا فيما يثبت في الذمة ؛ لأنه تعجيل
أحد البدلين وتأجيل الآخر ، والسلم في العين بخلاف ذلك (١٣٤) .

النوع الثاني - مجمع على جواز السلم فيه :

وهو كل ما يكال أو يوزن ، نقل الإجماع على ذلك ابن رشد
وغيره (١٣٥) . واستثنى أبو حنيفة من الموزونات : الدراهم والدنانير ؛
فلا يجوز - عنده - أن يكونان مسلماً فيهما (١٣٦) . وبقوله قال الزيدية ،
وهو قول في مذهب أحمد .

وخالفهم في ذلك مالك ، والشافعي ، والظاهرية ، والامامية ، وأحمد
في قول ، فلم يستثنوا الدراهم والدنانير ، بل أجازوا أن يكونا مسلماً
فيهما (١٣٧) .

الأدلة :

أولاً : الأصل في المجمع عليه قبل الإجماع ، قوله عليه الصلاة والسلام

(١٣٤) انظر المصدرين السابقين .

(١٣٥) بداية المجتهد : ٢١٩/٢ ، المنتقى ٢٩٤/٣ ، وانظر المغني :
٣١٣/٤ .

(١٣٦) أما كونهما رأس مال فذلك جائز اتفاقاً كما مر ، وينبغي أن
يلاحظ هنا : أن هذا الخلاف فيما إذا كان رأس المال عرضاً :

كان سلم ثياباً في دراهم أو دنانير ، أما إذا كان رأس المال دراهم
أو دنانير أيضاً ، فإن ذلك غير جائز اتفاقاً ، لحرمة النساء بينهما .

(١٣٧) انظر : رد المحتار مع الدر المختار : ٢١٢/٤ ، الدر المنتقى :

٩٨/٢ ، المنتقى : ٢٩٤/٤ ، المهذب : ٢٩٧/١ ، نهاية المحتاج :

٢١٢/٤ ، المغني : ٣٣٨/٤ ، المحلى : ١١٠/٩ ، البحر الرقار :

٤٠٦/٣ ، شرائع الإسلام : ٦١/٢ .

في حديث ابن عباس السابق : « من أسلف في شيء ، فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم » .
وجه الدلالة :-

ان الشارع قد جعل من شرائط صحة السلم : كون المسلم فيه مضبوط المقدار بالكيل أو الوزن ؛ وهذا يقتضي جواز السلم فيما كان مكيلا أو موزونا .

ثانيا : دليل الخلافة :-
استدل الجمهور :

بعموم النص ؛ فانه لم يفرق بين موزون وآخر ، وعليه : فالدراهم والدنانير يجوز السلم فيهما شأنهما شأن أي موزون آخر (١٣٨) .
وقالوا أيضا : بأن كل ما ثبت في الذمة ثمننا يثبت فيها سلما ، كالطعام وغيره ، والدراهم تثبت في الذمة ثمننا ، فثبت فيها سلما (١٣٩) .
وقالوا أيضا : بأنه لا ربا بينهما من حيث التفاضل والنساء ؛ فصح اسلام أحدهما في الآخر (١٤٠) كالعروض في العروض (١٤١) .

دليل المذهب الآخر : كما في تقرير علوم راسدية

استدل أبو حنيفة ومن معه : بأن الدراهم والدنانير خلقا ثمنين لغيرهما من الأشياء ؛ فلا يكونان مثنين ؛ والمسلم فيه لا يكون ثمننا بل يكون مثننا ؛ لذلك لا يصح أن تكون الدراهم والدنانير مسلما فيهما (١٤٢) .
مناقضة هذا الدليل :-

-
- (١٣٨) البحر الزخار : الصفحة السابقة .
(١٣٩) المنتقى : الصفحة السابقة .
(١٤٠) يعني : العروض بالدراهم والدنانير ، والدراهم والدنانير بالعروض .
(١٤١) المغني : الصفحة السابقة .
(١٤٢) مجمع الانهر : ٩٨/٢ ، الهداية مع شرح العناية : ٣٢٥/٥ .

نوقش هذا الدليل : بأنه منتقض بالصرف : فانه لو باع دراهم بدنانير
صح ، ولا بد أن يكون أحدهما مثمنا ؛ فدل ذلك على أنهما كما يكونان
تأمينين يكونان مثمينين ، فيصح السلم فيهما (١٤٣) .
ولهذا فاني أميل الى ترجيح مذهب الجمهور .

النوع الثالث - ما اختلف في جواز السلم فيه :

الاختلاف هنا اختلافان :-

الاختلاف الاول :

هل يجوز السلم في غير المكيل والموزون أم لا ؟

المذهب الاول :

كل ما أمكن ضبطه بالصفة والمقدار جاز السلم فيه ، سواء في ذلك
المكيل والموزون وغيرهما : كالمدروع والمعدود .
وبذلك قال جمهور العلماء ، واليه ذهب الأئمة الأربعة .

المذهب الثاني :

لا يجوز السلم فيما ليس بمكيل ولا موزون .
وبذلك قال الظاهرية (١٤٤) .

الادلة :

عمدة الظاهرية في الاستدلال : ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام في

(١٤٣) المغني : الصفحة السابقة .
(١٤٤) انظر : بداية المجتهد : ٢/٢١٩ ، القوانين الفقهية ٢٣١ ، عمدة
القاريء : ٢/٦٢ ، تحفة الفقهاء ، ٢/١٧ ، المهذب : ١/٢٩٧ ،
المغني : ٤/٣١٥ ، المحلى : ٩/١٠٥ ، الروض النضير : ٣/٦٢٢ ،
البحر الزخار : ٣/٤٠٥ ، شرائع الاسلام : ٢/٦١ .

حديث ابن عباس السابق :

« من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم أو وزن معلوم ... »
الحديث * .

وجه الدلالة :-

ان الرسول (عليه الصلاة والسلام) لم يذكر الا الكيل والوزن ؛
وعليه : فلا يجوز السلم الا فيما كان مكيلاً أو موزوناً ، ولو جاز في سواهما
لذكره الرسول عليه الصلاة والسلام (١٤٥) * .

ووجه الاستدلال - كما هو واضح - جار على طريقة الظاهرية من
التمسك بظاهر النص * .

استدلال الجمهور :

أما الجمهور ، فانهم لم يتمسكوا بما دل عليه الظاهر ، وانما تلمسوا
سبب مشروعية الحكم الذي تضمنه النص ؛ فوجدوا ان الاختصار في تطبيق
الحكم على المنصوص عليه يؤدي الى قصور في تحقيق الغرض الذي من
أجله شرع السلم ؛ لذلك اعتبروا المنصوص عليه اشارة لقاعدة عامة ،
لدى مراعاتها عند التطبيق يتحقق المقصود كاملاً ؛ فقالوا :

ان سبب مشروعية السلم : الحاجة الى الاسترباح ، والتوسعة على
الفقر الذي لا يجد في الحال لكنه يرجوا ان يجد في المستقبل ؛ فأناط
الشارع ذلك بما هو مظنة لتحقيق هذه الأغراض ، وهو أخذ العاجل
بالآجل واعطائه ، وذلك هو عقد السلم ، وعليه فلو قصرنا حكمه على المكيل
والموزون لما تحقق الغرض المقصود من جميع الوجوه ؛ لأننا نقطع بأن سبب
الشرعية - وهو : الحاجة الماسة الى أخذ العاجل بالآجل - ثابتة من البرازين
في المذروغ ، ومن أصحاب المعدودات كما هي ثابتة من أصحاب المكيلات

(١٤٥) عمدة القاري : الصفحة السابقة ، والمجلى : ١١١/٩ .

والموزونات ، وما دام الأمر كذلك فلا بد أن يكون الحكم شاملا لهذه الأشياء لتندفع حاجة الجميع ؛ وعندئذ يكون الغرض المقصود قد تحقق كاملا ؛ لأن الحكم لم يقتصر على مراعاة مصلحة طائفة معينة ، وإنما أخذ بنظر الاعتبار مصلحة الجميع ، كما هو الشأن في سائر التشريعات ؛ ثم إن عادة الشارع قد جرت على اقتران تشريعاته المنظمة للمعاملات بشروط من شأنها حسم النزاع ؛ لذلك اشترط لصحة عقد السلم : أن يكون المسلم فيه معلوم المقدار ؛ فذكر في الحديث الكيل المعلوم ، والوزن المعلوم ؛ لكن ينبغي أن يعلم : أنه ليس المراد من ذكرهما تعيينهما أو الأمر بهما بخصوصهما ، وإنما المراد : اشتراط الكيل أو الوزن فيما سلم فيه من الكميات أو الموزونات ، ويكون المقصود بذكر هذه الأشياء : بيان اشتراط عدم الجهالة في المسلم فيه ، أو كونه معلوم المقدار •

وإنما قلنا ذلك ؛ لما قررناه سابقا : من أن سبب المشروعية يقتضي

سمول حكم السلم لما هو أعم من المكيل والموزون •

ويدل على ذلك أيضا سياق حديث ابن عباس حيث يقول :

« قدم النبي (صلى الله عليه وسلم) المدينة ، وهم يسلفون بالتسر

الستين والثلاث ؛ فقال : من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم ،

ووزن معلوم ، إلى أجل معلوم » •

رواه الشيخان ، وأصحاب السنن الأربعة ، واللفظ للبخاري (١٤٦) •

فإن معنى الحديث : من أسلف في شيء من هذا التمر فليكن في كيل

معلوم ، وكان هذا كافيا لبيان حكم الواقعة ؛ لأن التمر إنما كان في عهده

(عليه الصلاة والسلام) يكال كيلا ، لكنه زاد الوزن ؛ ليفيد عدم الاقتصار

(١٤٦) البخاري هامش الفتح : ٢٩١/٤ ، مسلم هامش النووي : ٤١/١١ ،

النسائي : ٢٩٠/٧ ، سنن أبي داود : ٢٧٥/٣ ، الترمذي : ٦٠٢/٣ ،

ابن ماجه : ٧٦٥/٢ •

على الكيل ، ويدخل معه بقية المقادير •

فإذا أضفنا الى ذلك ما أجمع عليه العلماء من اشتراط : كون المسلم فيه مما يمكن ضبطه بالصفة التي تميزه عن غيره^(١٤٧) ، ومما يصح ثبوته بالذمة ، علمنا مصدر القاعدة أو الضابط العام الذي قرره الفقهاء بقولهم :

يصح السلم في كل ما يمكن ضبطه بالصفة والمقدار ، ويصح ثبوته في الذمة • ومن المعلوم : أن الكيل والوزن لم ينفردا بالتقدير بهما ، وإنما الذرع وسيلة لتقدير المذروع ، والعد وسيلة لتقدير المعدود المتقارب ؛ وبهذا تنتهي الى القول :

بأن كل مائت في الذمة ، وأمكن ضبطه بالصفة ، وكان معلوم المقدار: بكيل ، أو وزن ، أو عد أو ذرع ، يصح السلم فيه •

هذا فحوى ما قرره الجمهور في الاستدلال على مذهبهم^(١٤٨) ، وهو استدلال ينسجم مع ما تتصف به أحكام الشرع من شمول ورفع بالعباد ، مع مسايرته لسياق النص ، وعدم تعارضه مع ما يدل عليه ؛ لذا فاني أميل الى ترجيح مذهبهم •

مركز تحقيق فقهية علوم إسلامية

الاختلاف الثاني :

بعد أن ذهب جمهور العلماء الى جواز السلم في غير المكيل والموزون ، انفقوا في بعض الفروع واختلفوا في بعضها ، ومن المعلوم أن في حكم التعذر حصر الجزئيات ؛ لذلك فاني سأشير الى مدرك الخلاف ، ثم أعقبه بذكر أحكام لفروع هي بمثابة الأصول لجزئيات كثيرة ، لتيسر الامسام بشكل عام بأحكام الجزئيات قدر الامكان :

أما سبب اختلافهم ، فهو : تعارض الأدلة في بعض المواضع ، واختلاف

(١٤٧) فتح الباري : ٣٥٦/٤ •

(١٤٨) أنظر المصدر السابق ، وفتح القدير : ٣٢٦/٥ •

أنظار الفقهاء في توفر أو عدم توفر شرائط الصحة في مواضع أخرى ، وذلك لأن ما يمكن ثبوته في الذمة من غيره ، وما يمكن ضبطه بالصفة وانقذار من غيره ، أمور اختلفت فيها أنظار المجتهدين ، فكان هذا - بالإضافة الى تعارض الأدلة في بعض المواضع - سبب الخلاف .
أما أحكام الفروع فنيينها فيما يلي :-

المنروعات :

اتفق الجمهور على جواز السلم في المنروعات : كالتياب ، والبسط ونحوهما ، اذا بين الطول والعرض ، وقد ادعى غير واحد من العلماء الاجماع على جواز السلم في المذروع^(١٤٩) وكأنهم لم يعتبروا خلاف الظاهرية .
وما هو مذروع مرجعه الشرع ، فان لم يكن فالعرف والعادة^(١٥٠) .

المعدودات :

نقل الحافظ ابن حجر عن ابن بطال : اجماع العلماء على أن السلم ان كان فيما يكال أو يوزن ، فلا بد من ذكر الكيل المعلوم أو الوزن المعلوم ؛ فان كان فيما لا يكال ولا يوزن ، فلا بد من عدد معلوم ، قال الحافظ : قلت : أو ذرع معلوم^(١٥١) .

ويبدو : أنه هنا - أيضا - قد أهملوا خلاف الظاهرية .
واذا تقرر هذا ، فان المعدودات تنقسم الى قسمين : متقاربة ، ومتفاوتة :-

(١٤٩) انظر : فتح القدير : ٢٢٥/٥ ، المغني : ٣١٣/٤ ، الروض النضير : ٦٢٣/٣ .

(١٥٠) انظر : المسبوك : ١٤٢/١٣ ، شرح الدردير : ٣٠٧/٣ ، حاشية الراجوزي : ٣٧٠/١ .

(١٥١) فتح الباري : ٣٥٦/٤ .

أما المعدودات المتقاربة :

فقد ذهب أكثر الفقهاء الى جواز السلم فيها عددا .
وبذلك قال الأئمة الأربعة ، والزيدية ، والامامية في وجهه .
والراجح عند الامامية عدم جواز السلم في المعدود عددا ؛ ويبدو :
أنهم يجيزوه وزنا أو كيلا ؛ فان الحللي ذكر جواز السلم في البيض والجوز .
وبهذا قال زفر في الرواية الراجعة عنه ؛ وعنه رواية بعدم جواز
السلم في المعدود أصلا .

وقد ضبط الحنفية المعدودات المتقاربة : بأنها التي لا تتفاوت آحادها
بالمالية ؛ أي تكون متساوية القيمة ؛ ومثلوا لذلك بالبيض ، والجوز
السامي^(١٥٢) ، ومثل مذهب الحنفية مذهب الحنابلة ؛ أما الشافعية فقد
اعتبروا البيض من الموزونات ، والجوز من المكيلات وجوزوا فيه الوزن ؛
ومثلوا للمعدود المتقارب : باللبن - بكسر الباء - وكذلك ما علم قدره
بالاستفاضة من الموزون ؛ كالنقدين ؛ فيدوا من ذلك : أن المتقارب عندهم
هو الذي لا تختلف آحاده في الوزن اختلافا يبا ؛ وأما المالكية : فقد نقل
العيني - من الحنفية - عن مالك ما يتفق ومذهب الحنفية والحنابلة ، أما في
كتبهم فلم أر لهم تفريقا ؛ حيث أنهم يجيزون السلم عددا في المعدود مطلقا ؛
أي حتى في المتفاوت - كما سيأتي - لكن المتأخرون اشترطوا ضبط حجم
أحاد المسلم فيه ، وذلك كأن يقول المسلم للمسلم اليه : اسلمتك هذه
الدرهم بسائة بيضة أو رمانة سعة الواحدة منها سعة هذا الخيط ، ويحفظ
الخيط عند أمين^(١٥٣) .

(١٥٢) احترازاً عن جوز الهند ، لانه متفاوت .

(١٥٣) النظر : تحفة الفقهاء : ١٨/٢ ، الهداية مع فتح القدير : ٣٢٦/٠ .
الغني : ٣٢٧/٤ ، شرح الدردير : ٢٠٧/٣ ، النهاية : ١٩٤/٤ .
حاشية القليوبي : ٢٤٩/٢ ، التاج والاكيل : ٥٣٠/٤ ، عمدة
القاري : ٦٢/١٢ ، البحر الزخار : ٤٠٧/٣ ، شرائع الاسلام
٦٢ / ٢ .

والراجح عندي من المذاهب السابقة ما ذهب اليه الأكثرون :
لأن المسلم فيه إذا أمكن ضبطه بالصفة ، وكان متقارب الآحاد ، فإن
العدد يضبط مقداره ؛ فينبغي أن يصح السلم فيه ، أما التفاوت اليسير بين
الآحاد فإنه مهدر ؛ لاصطلاح الناس على إهداره ، بدليل : التسوية بينها
في القيمة •

وأما المعدودات المتفاوتة :

كالبطيخ ، والرمان ، والسفرجل ونحو ذلك ، فقد حصل فيها خلاف
بين العلماء :-

رأي الحنفية :-

قالوا : لا يجوز بيعها عدداً ، إلا أن يذكر العدد لقصد التعدد في المسلم
فيه ضبطاً لكميته ، ثم إن كان من جنس يمكن ضبطه بالطول والعرض :
كالجلود ، أو الطول والغلظ : كالخشب والجذوع ، وذكر ما يضبط به
من هذه الأشياء جاز بعد أن يكون قد ضبط صفته •
هذا ما ذكره الكمال والسمرقندي (١٥٤) •

وذكر السرخسي : أن الخشب ، والجذوع من المدروعات (١٥٥) •
وعند التأمل يظهر عدم الفرق ؛ لأن المعتمد عند الكمال والسمرقندي
في التقدير هو الذرع •

وأقوال الحنفية في هذا الموضع مضطربة :

فإن بعضهم أطلق عدم جواز السلم في العدديات المتفاوتة (١٥٦) •
بينما عامة كتبهم تنص على أن العددي المتفاوت لا يجوز السلم فيه
عدداً •

ثم إذا أردت أن تعرف هل لقولهم : عدداً ، مفهوم عسر عليك ذلك ؟

(١٥٤) انظر : فتح القدير : ٣٣٠/٥ ، تحفة الفقهاء : ١٥/٢ •

فإن صاحب العناية صرح : بأنه لا مفهوم له ؛ وعلى ذلك : بأنه عددي ؛
فحيث لم يجوز عددا لم يجوز وزنا بطريق الأولى ؛ لأنه غير موزون عادم •
ومعنى هذا الكلام ذكره السرخسي أيضا •

بينما ذكر في موضع آخر : الجواز في الأدم وزنا •
وفي موضع آخر : أن السلم في السمك لا يجوز عددا ؛ للفتاوت ،
ويجوز وزنا ، وعلى ذلك : بأن الفتاوت في المالية ينعدم بذكر الوزن •
وذكر الكمال : جواز السلم في الجلود وأطراف الحيوان وزنا •
هذا بعض ما ذكرته كتب الحنفية ، بينما ذكر ابن قدامة : أن مذهب
أبي حنيفة : جواز بيع المعدودات المتفاوتة وزنا^(١٥٧) •

وعندي : أن ما ذكره ابن قدامة هو الأشبه ؛ لأن المنع من البيع بالعدد
إنما هو للفتاوت في المالية ، والفتاوت ينعدم بذكر الوزن ، كما هو صريح
عبارة السرخسي السابقة •

أما ما ذكره صاحب العناية فغير مسلم ؛ لأن البيض عددي ، جاز فيه
السلم عددا لكونه متقاربا ، ولم تجر العادة بوزنه ، ومع ذلك أجاز فقهاء
الحنفية السلم فيه كيلا ووزنا ، وعملوا ذلك : بأن اعتبار المقدار ليس إلا
للضبط ، والضبط لم ينحصر بالعدد بل يعرف بطريق آخر ، وعليه : فكونه
معدودا يمكن إهداره والاصطلاح على كونه مكيلا^(١٥٨) فإذا جاز ذلك في
البيض الذي هو مقدر بالعدد عرفا ، فلان يجوز فيما لا يمكن تقديره بالعدد
أولى •

(١٥٥) المبسوط : ١٢/١٣٨ •

(١٥٦) اللباب ٩٨ ، الاختيار ، ٢/٣٤ ، حاشية الشسيلي على تبين
الحقائق : ٤/١١٣ •

(١٥٧) العناية : ٥/٣٣٠ ، المبسوط : ١٢/١٣١ و ١٣٨ و ١٤١ ، فتح
القدير : ٥/٣٣٠ ، المغني : ٤/٣٢٧ •

(١٥٨) انظر : تحفة الفقهاء : ٢/١٨ ، فتح القدير مع العناية : ٥/٣٢٧ •

دراي الاثمة الثلاثة :

ذهب مالك الى: أن السلم يجري فيها بالعد ، ويشترط أن يبين كونها:

• صفارا ، أو متوسطة ، أو كبارا .

وهو أحد الوجهين في مذهب أحمد ؛ وهو قول ابن القاسم الا أنه

أجاز فيه الكيل اذا كان ذلك معروفا .

• وقال ابن حبيب : يسلم فيه عددا وكيلا ، لا وزنا .

وقد تقدم عند الكلام عن المعدودات المتقاربة أن المتأخرين من المالكية

اشتروا تقدير المعدود بحجم معين ، والأمر هنا كذلك .

وذهب الشافعي الى : أن السلم لا يصح في متفاوت الا وزنا ، الا اذا

كان يتأتى فيه الكيل - بأن كان كالجوز فما دونها - فيجوز فيه الكيل

والوزن .

وعن أحمد رواية تقول : بعدم جواز السلم في متفاوت أصلا . وهو

قول زفر (١٥٩) .

(الأدلة)

حجة من منع السلم فيها :

أنها عددية متفاوتة ، ولا يقدر لها ، فامتنع السلم فيها عددا لتفاوتها ،

وبغير عدد لانتفاء المقدر لها من كيل أو وزن ؛ لأنها لا توزن ولا تكال

عبادة (١٦٠) .

حجة من قال بالسلم فيها عددا :-

ان العادة قد جرت ببيعها عددا ، ومع ضبطها بالصغر والكبر تكون

منصبة المقدار (١٦١) .

(١٥٩) المنتقى : ٢٩٦/٤ ، التاج والاكلیل : ٥٣٠/٤ ، شرح التردیر :

٢٠٧/٣ ، المغني : ٣١٥/٤ و ٣٢٧ ، النهاية : ١٩٦/٤ ، عمدة

القاري : ٦٢/١٢ .

(١٦٠) الهداية مع فتح القدير والعناية : ٣٣٠/٤ .

(١٦١) المغني : ٣٢٧/٤ .

حجة من لم يجوز السلم فيها الا بالوزن :-

ان تقديره لا يمكن بالعد ، لتفاوت آحاده ، ولا بالكيل ؛ لأنه يتجافى في المكيال ، فلم يبق الا الوزن لتعين التقدير به .

وعندي : أن الراجح ما ذهب اليه الشافعي ؛ لأن الشرط في السلم فيه : أن يكون مضبوط الصفة والمقدار ؛ والوزن يضبط المقدار بلا نزاع ، والكيل كذلك بالنسبة لما يتأتى كياله .

أما القول : بعدم جواز الكيل أصلا ؛ لأنه يتجافى بالمكيال ، فغير مسلم فيما صغر حجمه ، والكيل مقدر شرعي ؛ فإذا تأنى التقدير به فلا موجب للتضييق على الناس اذا اختاروا جعله مقدرا لما يسلمون فيه .

أما القول : بأن العادة قد جرت ببيعه عددا ؛ فيسلم فيه عددا ، فهو قياس مع الفارق ؛ لأن المشتري يشاهد السلعة ، ولا كذلك المسلم ؛ فلا بد من ضبطه بمقدار لا يؤدي الى النزاع ؛ ومجرد ضبطه بالصغر والكبر لا يقطع النزاع ؛ بل احتمال قيامه بسبب ذلك غير بعيد ، ولا يوجد ما يلجئ اليه ؛ فيجب العدول عنه الى ما يقطع النزاع .

أما ما ذكره المالكية من تقدير المسلم به بحجم معين ويقدر ذلك بخيط تقدر به آحاد المسلم فيه عند استلامها ، فهو أمر لا يخفى ما فيه من حرج لأسيما اذا كثرت آحاد المسلم فيه ؛ فمن أسلم في قناطر متعددة من رمان أو نحو ذلك كيف يتيسر له قياس كل واحدة منها ؟

ثم ان مثل هذا الشرط قد يؤدي الى تعذر تسليم السلم فيه وقت حلوله ، اذ أن من العسير ان لم يكن من التعذر وجود قناطر من الرمان مثلا بحجم واحد ؛ ومن المعلوم أن اشتراط ما يؤدي الى ندرة المسلم فيه عند حلول الأجل يطل السلم .

أما استدلال من قال : بعدم جواز السلم فيه أصلا ، فيؤخذ جوابه
مما ذكرته هنا ، ومما سبق ذكره قريبا في الجواب على صاحب الغاية •

٣- غير المعدودة :

غير المعدود : كالخضروات ، والبقول ، والأزهار ، والرياحين يجوز
السلم فيها عند الأئمة الأربعة ، والزيدية ، والامامية •
الا أنهم اختلفوا فيما يضبط به مقداره :-
فذهب أكثرهم الى : أن السلم فيه لا يصح الا بالوزن •
وبذلك قال الشافعي ، وأحمد ، والزيدية ، والامامية •
وهو قول أبي حنيفة أيضا ، الا أنه جوز السلم فيه بالحزم اذا بين
طول ما يشد به الحزمة كذراع أو نحو ذلك •
وذهب مالك الى :

جواز تقديرها بالحزم ، والقبض ، والأحمال المعلومة •
وذهب أشهب من أصحاب مالك - الى :
جواز التقدير بذرع الارض ، كأن يسلم في فدان من الخسن أو
المجل ، أو نحو ذلك (الزيتية ، قاتية ، علوم ردي)
وعندي : أن ما ذهب اليه الأكثرون أقطع للنزاع ؛ لأن الوزن
لا يختلف في التقدير به ، أما الحزم والأحمال فقد يحصل في التقدير بها
نزاع ، لأن الكمية في الوعاء الواحد أو الحزام الواحد تختلف تبعاً لهيئة

(١٦٢) انظر : البداية مع فتح القدير : ٣٣١/٥ ، رد المحتار مع الدر
المختار : ٢١٤/٤ ، مجمع الانهر : ٩٩/٢ ، المدونة : ١٤/٩ ،
المنتقى : ٢٩٧/٤ ، التاج والاكيل : ٥٣١/٤ ، شرح الدردير مع
حاشية الدسوقي : ٣٠٧/٣ ، المغني : ٣١٣/٤ و ٣٢٧ ، النهاية
مع حاشية الشبرايملي : ١٩٥/٤ و ٢١١ ، البحر الزخار : ٤٠٧/٣٠
شرائع الاسلام : ٦٢/٢ •

وضعها في الوعاء أو حزمها بالحزام ؛ لأن السلعة اذا كبست في الوعاء بشدة تكون كميتها أكبر مما لو لم تكبس ، واذا حزمت بقوة تكون كميتها أكبر مما لو حزمت حزمها خفيفا ؛ فاذا أريد تحديد مدى شدة الكبس أو قوة الحزم تعذر ذلك ؛ لأنه غير منضبط ؛ فالأولى العدول عن ذلك الى الوزن ؛ حسما للنزاع .

أما ما ذهب اليه أئمة : فانه يؤدي الى الجهالة في المسلم فيه ؛ لأن المقدار الثابت يختلف من فدان لآخر ؛ فقد يكون الثابت خفيفا متباعدة . وقد يكون كثيفا ملتفا ، أما اذا عين الفدان ، أو البقرة التي يقع فيها ، فانه يكون سلما بمعين أو من معين ؛ وهذا لا يصح .

٤- الحيوان وما يشتق منه :

الحيوان من المعدودات ، إلا أنني أفردته بالذكر لاشتداد الخلاف فيه ، ولأذكر معه حكم السلم فيما يشتق منه : كاللحوم ، والألبان وغيرهما ؛ لذلك فالكلام في هذا البحث سيكون في عدة فقرات كما يلي :-

(أ - حكم غير السمك من الحيوان)

غير السمك من الحيوان : كالماشية ، والدواجن ، والطيور ، اختلف العلماء في جواز السلم فيه على مذهبين :-

المذهب الاول :

قال بعدم جواز السلم فيه .
روي ذلك عن : حذيفة ، وعبدالرحمن بن سمرة ، وسعيد بن جبير ، والثوري ، وزيد بن علي ، والحسن بن حي ، وهو رواية عن : عمر ، وعلي ، وابن مسعود ، وابن عمر ، والشعبي ، والاوزاعي .
واليه ذهب أبو حنيفة وأصحابه ، والظاهرية ، وأحمد في رواية .

المذهب الثاني :-

قال بجواز السلم في الحيوان •

روي ذلك عن : ابن عباس ، وسعيد بن المسيب ، والحسن البصري ، ومجاهد ، والزهرى ، والنخعي ، والحكم ، وعطاء ، والليث ، وإسحاق ، وأبي ثور •

وهو رواية عن : عمر ، وعلي ، وابن مسعود ، وابن عمر ، والشعبي ،

والأوزاعي •

واليه ذهب : مالك ، والشافعي ، والامامية ، وأحمد في أظهر

الروايتين (١٦٣) •

(الأدلة)

أساس الاختلاف بين الفريقين : تعارض الآثار ، والاختلاف في الحيوان هل يمكن ثبوته في الذمة أم لا ؟ وهذا الاختلاف ناتج عن اختلافهم

في إمكان ضبط الحيوان بالصفة أو عدم إمكان ذلك •

وقد أجاد كل فريق في الاحتجاج لمذهبه بما لا يزيد عليه ، وفيما

يلي عرض للأدلة ومناقشتها •

أدلة المذهب الاول :-

أ - ما روي عن عكرمة عن ابن عباس : « أن رسول الله (صلى الله

عليه وسلم) نهى عن السلف في الحيوان » •

(١٦٣) المدونة : ١٥/٩ ، المحلى : ١٠٩/٩ ، بداية المجتهد : ٢٢٠/٢ ،

الهداية مع فتح القدير : ٣٢٧/٥ ، مجمع الانهر : ٩٩/٢ ، رد

المختار مع الدر المختار : ٢١٣/٤ ، المنتقى : ٢٩٣/٤ ، النهاية : ٤/٤

٢٠٣ وما بعدها ، مغنى المحتاج : ١١٠/٢ ، المغنى : ٣١٤/٤ ،

الروض النضير : ٦٢٣/٣ ، البحر الزخار : ٤٠٣/٣ ، شرائع

الاسلام : ٦٢/٢ •

رواه الدارقطني، والحاكم، وقال: صحيح الاسناد ولم يخرجاه (١٦٤).
 ب - قوله عليه السلام: « من أسلف في شيء، فليسلف في كيل
 معلوم أو وزن معلوم الى أجل معلوم » . رواه الستة (١٦٥).
 وجه الدلالة :-

ان ظاهر الحديث يمنع السلم فيما لا يتأتى فيه الكيل والوزن وما في
 معانها من المقادير ، والحيوان كذلك (١٦٦) .

ج - ما روي عن عكرمة عن ابن عباس : « أن رسول الله (صلى الله
 عليه وسلم) نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة » . رواه ابن حبان في
 صحيحه ، والدارقطني ، والطبراني ، والبزار وقال : ليس في الباب أجل
 اسنادا من هذا ، واسناد الطبراني قال فيه الهيثمي : رجاله رجال
 الصحيح (١٦٧) .

وجه الدلالة :-

ان الرسول (عليه السلام) منع النسيأ في بيع الحيوان بالحيوان ؛ لأنه
 لا يثبت في الذمة ، وما لا يثبت في الذمة لا يجوز السلم فيه .
 د - ما روي عن محمد بن الخطاب (رضي الله عنه) أنه قال :
 « ان من الربا أبوابا لا يكدر ليخفين على أحد ، منها : السلم في
 السن » (١٦٨) (١٦٩) .

-
- (١٦٤) المستدرک : ٥٧/٢ ، الدار قطني : ٣١٩/٢ .
 (١٦٥) البخاري هامش الفتح : ٣٥٥/٤ ، مسلم هامش النووي : ٤١/١١ ،
 النسائي : ٢٩٠/٧ ، أبو داود : ٢٧٥/٣ ، الترمذي : ٦٠٢/٣ ،
 ابن ماجه : ٧٦٥/٢ .
 (١٦٦) الروض النضير : ٦٢٣/٣ ، البحر الرخار : ٤٠٤/٣ .
 (١٦٧) الدار قطني : الصفحة السابقة ، مجمع الزوائد : ١٠٥/٤ ، وانظر :
 نصب الراية : ٤٧/٤ ، فتح القدير : ٣٢٨/٥ .
 (١٦٨) « السن » الحيوان .
 (١٦٩) المبسوط : ١٣٢/١٢ ، المحلى : ١٠٧/٩ .

هـ - ما روي عن ابراهيم النخعي قال : « دفع عبدالله بن مسعود الى زيد بن خويلد البكري مالا مضاربة ، فأسلم زيد الى عتريس بن عوقوب الشيباني في قلائص^(١٧٠) فلما حلت أخذ بعضا وبقي بعض ، فأعسر عتريس ، وبلغه أن المال لعبدالله ، فأتاه يسترفقه ، فقال عبدالله : أفعل زيد ؟ قال : نعم ، فأرسل اليه ، فسأله ، فقال عبدالله : اردد ما أخذت ، وخذ رأس مالك ، ولا تسلمن مالنا في شيء من الحيوان »^(١٧١) .

وجه الدلالة :-

ان عمر وابن مسعود من كبار فقهاء الصحابة الذين أخذ عنهم الدين ، ولا يقولون مثل ذلك الا بتوقيف .

وقال صاحب البحر الزخار بعد ذكره لأثر عمر : لم يخالف^(١٧٢) .
وكأنه بهذا يدعي اجماعا سكوتيا على عدم جواز السلم في الحيوان .

و - عدم امكان ضبط الحيوان بالصفة ؛ للتفاوت بين آحاده في المعاني الباطنة التي هي المقصود منه ؛ وذلك لأن المقصود من العوامل قوتها ، ومن السوائم كثرة الدر وصحة الناج ، ومن المركوب السرعة وهكذا ، وهذا لا يمكن الوقوف عليه عند العقد مع أنه هو المقصود ؛ والدليل على أنه المقصود : أنك تجد فرسين مستويين في السن والصفات الظاهرة ، ثم تشتري أحدهما بأضعاف ما تشتري به الآخر لتفاوت بينهما في المعاني الباطنة ، وحيث اختلفت المآلية بين الآحاد بسبب هذه المعاني التي لا تنضبط بالوصف ، قلنا بعدم جواز السلم في الحيوان ؛ لأن المسلم فيه - في هذه

(١٧٠) « قلائص » جمع قلوص : الشابة من الابل . (مختار الصحاح /

٥٤٨) .

(١٧١) المبسوط ، وفتح القدير : الصفحات السابقة .

(١٧٢) البحر الزخار : ٤٠٤ / ٣ .

الحالة - يكون مجهولا ، وجهالة المسلم فيه مانعة من صحة السلم^(١٧٣) .

مناقشة هذه الأدلة :-

أ - دفع الاستدلال بالحديث الاول بعدم تسليم تصحيح الحاكم له ؛ لأن في اسناده اسحق بن ابراهيم بن جوني ، وقد ضعفه ابن معين ؛ وقال الدارقطني وابن عدي : منكر الحديث ؛ وقال ابن حبان : منكر الحديث جدا ، يأتي عن الثقات بالموضوعات . لا يحل كتب حديثه الا على جهة التعجب ؛ والحاكم نفسه قال عنه : روى أحاديث موضوعة ، فالحديث غير صالح للاحتجاج به^(١٧٤) .

ب - دفع الاستدلال بالحديث الثاني : بأن الحيوان معدود ؛ فيضبط مقداره بالعدد .

ج - ودفع الاستدلال بالحديث الثالث : باعلاله بالارسال :-

فقد قال ابن خزيمة : الصحيح عند أهل المعرفة بالحديث أنه ليس بم متصل ، بل يرويه عكرمة عن النبي صلى الله عليه وسلم . وقال البيهقي : الصحيح في هذا الحديث عن عكرمة مرسل ، هكذا رواه غير واحد . وحكم بإرساله الامام أحمد والبخاري^(١٧٥) . وأجيب عن ذلك :

بأن هذا الاعلال غير مقبول بعد تصريح الثقات بابن عباس ، وغاية ما فيه تعارض الوصل والارسال من الثقات ، والحكم فيه للوصل ، كما هو

(١٧٣) المبسوط : ١٣٢/١٢ .

(١٧٤) نصب الراية : ٤٦/٤ ، الميزان : ١٧٧/١ ، فتح القدير : ٥/٣٢٩ .

(١٧٥) انظر : الروض النضير ٦٢٤/٣ ، نصب الراية : ٤٨/٤ ، الشرح الكبير : ١٦٥/٤ ، المجموع : ٤٥٩/٩ .

معروف عند المحدثين (١٧٦) •

قالوا : ثم ان الحديث قد روي من طرق أخرى :-

فقد رواه الحسن البصري عن سمرة بن جندب • أخرجه أصحاب

السنن الأربعة (١٧٧) •

أقول : الا ان هذا أعله البيهقي بالانقطاع بين الحسن وسمرة ، وقال :

أكثر الحفاظ لا يشتون سماع الحسن من سمرة في غير حديث العقيقة •

وممن لم يصحح سماع الحسن من سمرة : أحمد ، وابن معين (١٧٨) •

ورواه جابر بن سمرة : أخرجه الطبراني ، ورواه عبدالله بن أحمد •

أقول : لكن اسناد الطبراني لهذا الحديث ضعيف ، واسناد عبدالله

فيه أبو عمر المثري : لا يعلم ان كان هو الدوري أو غيره ، فان كان غيره

فهو غير معروف ، كذا قال الهيثمي (١٧٩) •

ورواه ابن عمر ، أخرجه الطبراني •

أقول : أعل البخاري هذا الحديث بالارسال ، وفي اسناده محمد بن

دينار ، وهو مختلف فيه : وثقه ابن حبان وغيره ، وضعفه ابن معين (١٨٠) •

قالوا : وجاء بمعنى هذا الحديث أحاديث أخرى ، منها :-

١ - ما روي عن جابر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« الحيوان ، اثنين بواحد لا يصلح نساء ، ولا بأس به يدا بيد » •

(١٧٦) انظر : فتح القدير : ٣٢٩/٥ •

(١٧٧) النسائي : ٢٩٢/٧ ، أبو داود : ٢٥٠/٣ ، الترمذي : ٥٣٨/٣ •

ابن ماجه : ٧٦٣/٢ •

(١٧٨) السنن الكبرى : ٢٨٨/٥ ، نصب الراية : ٤٨/٤ ، الشرح الكبير :

١٦٤/٤ ، عون المعبود : ٢٥٦/٢ •

(١٧٩) انظر : مجمع الزوائد : ١٠٥/٤ ، نصب الراية : ٤٨/٤ •

(١٨٠) انظر : المصدرين السابقين ، والميزان : ٤١/٣ •

رواه الترمذي وحسنه (١٨١) .

أقول : في اسناد الحجاج بن ارطاة ، وهو مدلس وقد عنعن ، ثم هو ضعيف عند أكثر المحدثين ، بل روي عن ابن حبان أنه قال : تركه ابن المبارك ، ويحيى القطان ، وأحمد ، وابن مهدي ، وابن معين (١٨٢) .

٢ - وما روي عن ابن عمر - من حديث فيه - : « أن رجلا قال : يا رسول الله ، أرايت الرجل يبيع الفرس بالأفراس ، والبخيتة (١٨٣) بالابل ؟ قال : لا بأس اذا كان يدا بيد » . رواه أحمد ، والطبراني (١٨٤) .

أقول : في اسناد هذا الحديث : أبو جناب الكلبي ، وهو مدلس وقد عنعن ؛ وفوق ذلك فقد ضعفه النسائي ، والدارقطني وغيرها ، وقال يحيى القطان : لا أستحل الرواية عنه ؛ وقال الفلاس : متروك (١٨٥) .

بعد هذا العرض ، لا يخفى أن اعلال هذا الحديث بالضعف غير مسلم ؛ لتعدد طرقه ؛ فهو حجة لو خلى من المعارض ؛ لكنه معارض بما سند كره فيما بعد .

وقد حمل بعض العلماء هذا الحديث على : ما اذا كان النسب من الطرفين ؛ أي : على بيع أحدهما بالآخر نسيئة من الجانبين ، فيكون بيع دين بدين وهو غير جائز ؛ وذلك للجمع بينه وبين الأحاديث المبيحة لبيع الحيوان بالحيوان نسيئة ، وستأتي .

وحمله مالك على : متحد الجنس (١٨٦) .

(١٨١) الترمذي : ٥٢٩/٣ .

(١٨٢) الميزان : ٤٥٨/١ .

(٨٣) « البخيتة » انثى الابل . (مختار الصحاح / ٤٢) .

(١٨٤) مجمع الزوائد : ١٠٥/٤ .

(١٨٥) الميزان : ٣٧١/٤ .

(١٨٦) انظر : الحاوي : ٦/باب السلم ، نصب الراية : ٤٩/٤ ، الزرقاني : ٣٠١/٣ .

الا أن هذا معارض بحديث عبدالله بن عمرو بن العاص ، وسيأتي .
د - أما الأثر المروي عن عمر ، فقد قال فيه ابن حزم : هذا لا يسند
عن عمر .

وقال ابن قدامة : لم يذكره أصحاب الاختلاف (١٨٧) .
هـ - وأما أثر ابن مسعود ، فإنه منقطع ؛ لأن إبراهيم لا يروي عن
ابن مسعود مباشرة وإنما بواسطة (١٨٨) .
ثم إن هذا الأثر والذي قبله محمولان على أنهم يشترطون : أن يكون
الحيوان المسلم فيه من ضراب فحل معين ، وهذا ليس موضع خلاف .
قال ابن قدامة : قال الشعبي : إنما كسره ابن مسعود السلف في
الحيوان ؛ لأنهم اشترطوا نتاج فحل معين (١٨٩) .

ثم لو صحت هذه الآثار فهي رأي صحابي خالفه غيره من الصحابة ،
فلا حجة فيها ؛ أما جعلها في حكم المرفوع فغير مسلم ؛ لأن فيها مجال
للإجتهد ؛ بدليل الاختلاف فيها قديما وحديثا ، وما كان فيه مجال للإجتهد
لا يكون له حكم المرفوع .

وما ذكره صاحب البحر الزخار : من أن عمر لم يخالف ، فغير
مسلم ، لخلاف من سبق ذكرهم من الصحابة ؛ بل إن عمر نفسه قد جاءت
عنه روايتان . وكذلك ابن مسعود .

و - أما ما ذكر من التفاوت في المعاني الباطنة فمنقوض بالعصافير
والجمام الذي يراد للأكل ونحو ذلك ؛ فإن التفاوت بينها في المعاني الباطنة
يسير ومع ذلك لم يقل هذا الفريق من العلماء بجواز السلم فيها ، ولذلك
برى غير واحد من متقدمي الحنفية ومتأخريهم لم يرتضوا هذا دليلا

(١٨٧) المحلى : ١٠٧/٩ ، المغني : ٣١٥/٤ .

(١٨٨) نصب الراية : ٤٦/٤ ، فتح القدير : ٣٢٩/٥ .

(١٨٩) المغني : الصفحة السابقة .

لمذهبهم ؟ فقد قال الكمال بعد تقرير هذا الدليل :-

ولقائل أن يقول : كون التفاوت بعد ذكر الأوصاف يبقى فاحشا لا يضر ؛ لأن ذلك باعتبار الباطن ، ولا يلزم المسلم إليه سوى ما تضمن ما ذكر من الأوصاف الظاهرة ، فإذا انطبق المذكور فيها على ما يؤديه المسلم إليه حكم على المسلم بقبوله ، سواء كان التفاوت قليلا بحسب الباطن أو كثيرا ؛ لأن المعقود عليه ليس إلا الموصوف فقط . . . فالفزع في ابطال السلم في الحيوان ليس إلا السنة ؛ وهكذا قال محمد بن الحسن حين سئل : « انما لا يجوز السلم في الحيوان لأنه غير مضبوط بالوصف ؟ قال : لا ؛ لأننا نجوز السلم في الديباج . ولا يجوز في العصافير ، ولعل ضبط العصافير بالوصف أهون من ضبط الديباج ، ولكن بالسنة » (١٩٠) .

أدلة المذهب الثاني :-

يتركز دليل هذا المذهب في أمرين :-

- أحدهما : اثبات أن الحيوان يمكن ثبوته في الذمة .
- ثانيهما : اثبات أن الحيوان يمكن ضبطه بالصفة .
- فإذا ثبت ذلك في الحيوان ثبت جواز السلم فيه .

(أولا : أدلة صحة ثبوته في الذمة)

أ - ما روي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص :

« أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أمره أن يجهز جيشا ، قال عبد الله : وليس عندنا ظهري » (١٦١) ، قال : فأمر رسول الله (صلى الله عليه وسلم)

(١٩٠) انظر فتح القدير والعناية : ٢٢٩/٥ و ٢٣٠ . المبسوط : ١٢ / ١٣٣ .

(١٩١) (الظهير) الأبل التي يحمل عليها وتركب (النهاية : ٥٩/٣) .

وسلم) أن يتناع ظهر الى خروج المصنف (١٩٢) ، فابتاع عبدالله البعير بالبعيرين والابرة الى خروج المصدق ، بس رسول الله صلى الله عليه وسلم » رواه الدارقطني واليهقي .

وقال النووي اسناده صحيح (١٩٣) .

وقد روى الدارقطني هذا الحديث أيضا من طريق محمد بن اسحق ، عنه أيضا رواه أبو داود والحاكم ، وقال : حديث صحيح على شرط مسلم .

ومع حكم الحاكم بصحة الحديث من طريق ابن اسحق فهو ليس كما قال ، بل هو ضعيف ومضطرب الاسناد ، وقد بين ابن القطان وابن حزم اضطراب اسناده وما فيه من رواة مجهولين بما لا مزيد عليه (١٩٤) وإنما اشرت الى ذلك لأنني رأيت كثيرا من الفقهاء ردوا الاستدلال بهذا الحديث للطعن في اسناده الذي جاء من طريق ابن اسحق ، فالاعتماد ليس على ما جاء من هذا الطريق ، وإنما على روايته من طريق عمرو بن شعيب كما ذكرته .

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

وجه الدلالة :

ان الحديث دليل على صحة السلم في الحيوان ، لأنه لا يمكن أن يكون ما نقله عبدالله قرضا ؛ لظهور الأجل والفضل فيه ، وإذا لم يكن قرضا ، ثبت أنه سلم . هكذا استدل الماوردي بهذا الحديث ، وتبعه في

(١٩٢) (المصدق) أخذ الصدقات (القاموس : ٢٥٢/٣) والمراد به هنا جابي الزكاة .

(١٩٣) الدارقطني : ٣١٨/٢ ، السنن الكبرى : ٢٨٨/٥ ، المجموع : ٩/٤٥٤ .

(١٩٤) انظر : نصب الراية : ٤٧/٤ ، المحلى : ١٠٧/٩ .

ذلك النووي وغيره (١٩٥) .

لكن يؤخذ على هذا الاستدلال : أن العتمد عند الشافعية عدم صحة السلم بلفظ البيع ، وعليه : فالاستدلال الذي ذكره الماوردي لا يصح الا اذا ثبت أن العقد قد جرى بلفظ السلم . أما اذا جرى العقد بلفظ البيع فهو بيع لا سلم ، أما الأجل والفضل فهو كما يكون في السلم يكون في البيع (١٩٦) .

والذي يبدو لي : أن الماوردي قد استساغ هذا التأويل للحديث . لأنه استدل بالرواية التي ذكرها أبو داود والحاكم فان فيها : أن عبد الله بن عمرو قال : « أمرني رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أن آخذ على فلاص (١٩٧) الصدقة ؛ فكنت آخذ البعير بالبعيرين الى ابل الصدقة » (١٩٨) . فان لفظ : « آخذ » تحتمل : السلم ، وتحتمل البيع ، فاختر الماوردي السلم . الا أنني قد بينت : أن هذه الرواية لا يصح الاحتجاج بها ، ولزمت . فان رواية عمرو بن شعيب صريحة في البيع ، فهي مفسرة لها ، وعندني : أن الاستدلال بالحديث ينبغي أن يكون على النحو التالي :- ان الرسول (عليه الصلاة والسلام) قد جعل ثمن الابل ابلا في الذمة ؛ والأصل : أن كل ما يصح أن يثبت في الذمة ثمنًا فانه يثبت فيها سلماً (١٩٩) .

ب - وما روي عن أبي رافع : « ان رسول الله (صلى الله عليه وسلم)

(١٩٥) انظر : الحاوي : ٦/باب السلم ، المجموع : ٤٥٥/٩ ، النهاية : ٢٠٣/٤ .

(١٩٦) انظر حاشية الشبرايملى : ٢٠٣/٤ .

(١٩٧) القلاص : جمع قلوص وعي : الناقة الشابة ، المجموع : ٤٥٥/٩ .

(١٩٨) أبو داود : ٢٥٠/٣ ، المستدرک : ٥٦/٢ .

(١٩٩) انظر المنتقى : ٢٩٤/٤ .

استسلف من رجل بكره ، فقدمت عليه ابل من ابل الصدقة ، فأمر أبا رافع
أن يقضي الرجل بكره ، فرجع اليه أبو رافع فقال : لم أجد فيها الا خيارا
رباعيا (٢٠٠) فقال أعطه اياه ؛ فان خيار الناس أحسنهم قضا « رواه
مسلم (٢٠١) » .

وجه الدلالة :-

ان الرسول (عليه الصلاة والسلام) قد اقترض البعير ، وهذا يدل
على أن الحيوان يثبت في الذمة قرضا ، فيثبت فيها سلما من طريق أولى ؛
لأن السلم أو سع من القرض (٢٠٢) .

ج - ما روي عن ابن عمر : « انه اشترى راحلة بأربعة أبعرة
مضمونة عليه ، يوفىها صاحبها بالربذة » (٢٠٣) رواه مالك (٢٠٤) .

وروي نحو هذا عن علي ، وابن عباس ، ورافع بن خديج (٢٠٥) .
وهذه الآثار صريحة في صحة السلم في الحيوان .

د - واستدلوا من جهة القياس : بأن كل ما جاز أن يتعلق بالذمة
مهرا جاز أن يتعلق بها سلما : كالثياب ، فكذلك الحيوان ، لأنه ثبت مهرا
في الذمة بالاتفاق ، فيجب أن يثبت فيها سلما ، (٢٠٦) .

-
- (٢٠٠) البكر - من الابل - : الصغير ، والرباعي : ما دخل في السنة
السابعة ، شرح مسلم : ٣٧/١١ .
(٢٠١) مسند هاشم النووي : ٣٦/١١ .
(٢٠٢) انظر : المبسوط : ١٣١/١٢ ، العناية : ٣٢٨/٥ ، شرح مسلم :
٣٧/١١ ، النهاية : ٢٠٣/٥ .
(٢٠٣) الربذة : موضع على ثلاثة مراحل من المدينة . المجموع : ٤٥٥/٩ .
(٢٠٤) الموطأ هاشم المنتقى : ١٩/٥ .
(٢٠٥) المصدر السابق ، والمجموع : ٤٥٤/٩ .
(٢٠٦) انظر : المنتقى : ٢٩٣/٤ ، المغني : ٣١٥/٤ .

مناقشة هذه الأدلة :-

أ - من حيث العموم : فإن الطحاوي وغيره قد ادعوا نسخ جميع الأدلة الدالة على جواز بيع الحيوان ببعضه نسيئة بآية الربا وبالأحاديث الدالة على عدم جواز بيع بعضه ببعض نسيئة^(٢٠٧) .

وقد أجاب النووي : بأن دعوى النسخ بغير دليل لا تقبل^(٢٠٨) .

ثم إن النسخ آخر ما يلجأ إليه إذا توفرت شروطه ؛ وذلك لأن الأدلة إذا تعارضت وأمكن الجمع بينها وجب الجمع ؛ فإن لم يمكن الجمع قدم الأقوى ، فإن تعادلت وعلم المتقدم والمتأخر كان المتأخر ناسخا .

وعندي : أنه لا تعارض بين آية الربا والأحاديث التي استدلت بها أصحاب هذا المذهب ، لا مكان الجمع بينها بالتخصيص ، لكن يوجد تعارض بين هذه الأحاديث والأحاديث التي استدلت بها أصحاب المذهب السابق ، والتاريخ غير معلوم ، فيجب ترجيح الأقوى ، وسيأتي بيان ذلك .

ب - دفع الاستدلال بحديث عبدالله بن عمرو من وجهين :-

الاول : انه ضعيف مضطرب الاسناد .

والجواب عن هذا تقديمه ، فإن الطعن موجه الى رواية ابن اسحق ، بينما المعتمد هنا رواية عمرو بن شعيب . وهي صالحة الاسناد صالحة للحجية .
الثاني يحتمل ان يكون عبدالله بن عمرو قد اشترى الابل من دار الحرب ؛ ولا ربا بين المسلم والحربي فيها ؛ وعللوا ذلك : بأن تجهيز الجيش وان كان في دار الاسلام فان نقل الآلات قد كان من دار الحرب ؛ نزعتهما في دار الاسلام يومئذ^(٢٠٩) .

وعندي : أن هذا غير مسلم لأمرين :-

(٢٠٧) شرح معاني الآثار : ٦١/٤ ، العناية : الصفحة السابقة .

(٢٠٨) شرح مسلم : الصفحة السابقة .

(٢٠٩) العناية : ٣٢٨/٥ .

أحدهما : أنه مجرد احتمال لا دليل عليه ؛ بل الظاهر خلافه ؛ لأن
عبدالله قد ضرب الأجل الى ابل الصدقة ؛ والظاهر أن أهل دار الحرب
لا يعرفون ما هي الصدقة ، ولا يعلمون موعد خروجها •

أما دعوى عزة الابل في دار الاسلام يومئذ فهذا خلاف ما يفهمه
النص ؛ وذلك لأن عبدالله قد اشترى الابل على أن يوفي البائعين من ابل
الصدقة ، وهذا يعني : أن وارد الزكاة من الابل كان ضعف ما اشتراه
عبدالله على الأقل ، والصدقة انما يدفعها المسلمون ، فاذا كان ما يدفع من
الابل زكاة يبلغ ضعف حاجة الجيش على الأقل ، فان مما لا شك فيه أن
الابل المزكاة التي كانت عند المسلمين حينئذ لا تقل عن خمسين ضعفا من
حاجة الجيش ؛ لأن من المعلوم : أن الابل لا يجب دفع زكاتها من جنسها
الا اذا كانت خمس وعشرين فصاعدا ، فاذا كان الأمر كذلك فكيف تصح
دعوى ندرة الابل عند المسلمين يومئذ ، ويبنى عليها : خروج عبدالله الى
دار الحرب لشرائها ؟

ثانيهما : ان دعوى جواز الربا بين المسلم والحربي في دار الحرب
غير مسلمة ؛ اذ هي مسألة انفرد بها الحنفية وخالفهم في ذلك جمهور
الفقهاء ، بل ان أبا يوسف - وهو من أئمة الحنفية - خالف في ذلك ووافق
الجمهور ؛ والأدلة التي ساقوها غير مسلمة ؛ فقد استدلوا : بأن رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال : « لا ربا بين المسلم والحربي في دار الحرب » •
وبأن مال الحربين مباح في دارهم ؛ فبأي طريق أخذه المسلم أخذ
عالا مباحا - ما لم يكن بغدر - سواء عن طريق الربا أو القمار أو غير ذلك •
والجواب عن ذلك :

أن الخبر فوق كونه مرسلا - لأنه من رواية مكحول عن رسول
الله (صلى الله عليه وسلم) ومكحول تابعي - خبر مجهول لم يرو في صحيح
ولا مسند ولا كتاب موثوق به •

وأما التعليل : فهو ان سلم ؛ فانما يصح دليلا فيما اذا كانت الزيادة ينالها المسلم ؛ فاذا كان الذي ينالها هو الكافر فما الدليل على اباحة الربا حينئذ ؟ ولذلك قال الكمال : وقد التزم الاصحاب - في الدرس - ان مرادهم من الربا والقمار : ما اذا حصلت الزيادة للمسلم ؛ نظرا للعلة (٢١٠) .
واذا تقرر هذا : اندفع الاحتمال الوارد على الدليل ؛ لأن عبدالله هو الذي دفع الزيادة ، ودفع الزيادة - في باب الربا - حرام بالاتفاق ، اذا كانت من المسلم ، سواء كانت في دار الاسلام أو دار الحرب ، وفعل المحرم بأمر الرسول (عليه الصلاة والسلام) محال .

ج - دفع الاستدلال بحديث أبي رافع من وجهين :-
أحدهما : ان القرض لم يكن في ذمة الرسول (عليه الصلاة والسلام) وانما كان على بيت المال ؛ فهو اما صدقة استعجل الرسول (عليه الصلاة والسلام) أخذها ثم لم تجب على صاحبها فردا رباعية ؛ أو استقرض بيت المال ؛ وكما يجوز ان يثبت لبيت المال حق مجهول ، يجوز أن يثبت ذلك عليه .

واستدلوا على ذلك : بأن الرسول (عليه الصلاة والسلام) قضى ذلك من مال الصدقة ، ولو كان الدين في ذمته لما جاز له ذلك ؛ لأن الصدقة حرام عليه (٢١١) .

وعندي : أن هذا لا يصلح دفعا ، اذ هو فوق كونه خلاف الظاهر .
ردود من عدة وجوه :-

الاول : ان الحديث رواه أبو هريرة أيضا وفيه : « كان لرجل على رسول الله (صلى الله عليه وسلم) حق ... الحديث » ، وهذا صريح في

(٢١٠) الهداية مع فتح القدير وحاشية جلبي : ٣٠٠/٥ و ٣٠١ ، المحلى : ٥١٤/٨ .

(٢١١) انظر : المبسوط : ١٢٢/١٢ ، العناية : ٣٢٨/٥ .

أن الدين كان على الرسول عليه الصلاة والسلام •
الثاني : في رواية أبي هريرة ، أن الرجل « أغلظ له » فهم به
أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم •
وبسبب ذلك قال النووي : يحتمل أن يكون الذي له الدين كان
كافرا ، من اليهود أو غيرهم (٢١٢) •

وهذا الاحتمال يبعد القول : بأن الرسول (عليه الصلاة والسلام)
استعجل الصدقة ؛ لأنه لا صدقة على كافر •

الثالث : أن النبي (عليه الصلاة والسلام) قضى من ابل الصدقة أجود
من الذي يستحقه الغريم ، والناظر في الصدقات لا يجوز له تبرعه منها ،
وحيث قد تبرع الرسول (عليه الصلاة والسلام) فإن ذلك يدل على : أن
الدين كان في ذمته وليس على بيت المال •

الرابع : جاء في رواية أبي هريرة : أن الرسول (عليه الصلاة
والسلام) قال : « اشترؤا له سنا فاعطوه اياه » فقالوا : انا لا نجد الا سنا
هو خير من سنه ، قال : اشترؤوا فاعطوه •
وهذا يدل على أن الدين كان في ذمة الرسول (عليه الصلاة والسلام)
اذ لو كان على بيت المال لقتضاه مباشرة من مال الصدقة ، ولم تكن هناك
حاجة للشراء •

وبهذا يتضح ان معنى الحديث هو : أن الرسول (عليه الصلاة
والسلام) اقترض لنفسه ، فلما جاءت ابل الصدقة اشترى منها بعيرا رباعيا ؛
فملكه (عليه الصلاة والسلام) بثمنه وأوفى به الدين متبرعا له بالزيادة
من ماله (٢١٢) •

ثاني الرجعين :-

دفع الكمال الاستدلال بحديث أبي رافع : بوجوب ترجيح حديث

(٢١٢) شرح مسلم : ٣٨/١١ •

ابن عباس : في النهي عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة عليه ؛ لأنه أقوى اسنادا ؛ ولأن المانع يرجع على المبيع (٢١٤) .
وعندي أن هذا غير مسلم لأمرين :

الأول : أن حديث النهي عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة ليس هو الأقوى ، والظاهر أن الكمال قد اعتمد رواية الطحاوي لحديث أبي رافع ؛ إذ هي التي ذكرها في فتح القدير ، ويبدو أنه - مع امامته وجلالته - قد ذهل عن أن الحديث رواه مسلم من خمسة طرق صحيحة : طريقين منها عن أبي رافع ، وثلاثة عن أبي هريرة ؛ بينما حديث النهي عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة لم يستقم له اسناد إلا من رواية ابن عباس ، أما الروايات عن ابن عمر وغيره فقد تقدم بيان ما في طرقها من طعن ، وحتى رواية ابن عباس لم تسلم هي الأخرى من مقال ، حيث قد اختلف في وصلها وإرسالها ، ومع ترجيحنا الوصل فإن الرواية التي لم يختلف فيها تظل هي الأقوى لاسيما مع تعدد طرقها الصحيحة .

الثاني : ما دام الكلام مع الحنفية ؛ فإن من أصولهم : أن مخالفة الراوي في الرأي لما يرويه تضعف روايته ، وقد تقدم : أن ابن عباس يقول بجواز السلم في الحيوان ، وقد قال أيضا : بجواز بيع الحيوان بالحيوان نسيئة مع التفاضل (٢١٥) ، وعلى ذلك فحديث ابن عباس - على أصول الحنفية - ضعيف لا يصلح للاحتجاج به .

الثالث : أن حديث ابن عباس مختلف في رفعه ووقفه ، وحديث أبي رافع مقطوع برفعه ، والمقطوع برفعه يرجع عند التعارض ، وممن قال بذلك

(٢١٣) انظر : المصدر السابق .
(٢١٤) فتح القدير : ٣٢٩/٥ .
(٢١٥) انظر : البخاري هامش الفتح : ٣٤٨/٤ ، الروض النضير : ٣/٤٦٠ ، المهذب : ٢/٢٧٠ .

الحنفية (٢١٦) .

الرابع : ترجيح حديث ابن عباس لأنه محرم وحديث أبي رافع مسيح غير مسلم ؛ لأن ترجيح المحرم على الميسح من الأصول المختلف فيها ، قال به الحنفية ، وخالفهم غيرهم فلم يجعلوا هذا من المرجحات عند التعارض ؛ لأنهما - أي المحرم والميسح - حكمان شرعيان صدق الراوي فيهما على وتيرة واحدة (٢١٧) .

ثم ان التعارض يكون بين دليلين متساويين ، وعلى أصول الحنفية حديث ابن عباس ضعيف لا يصلح للمعارضة ، كما سبق بيان ذلك .
د - وافتراض على القياس :

بأن ثبوت الحيوان في الذمة مهرا ؛ لأنه بدل ما ليس بمال ، فتجري فيه المسألة ، أما في السلم فهو في مقابلة مال فتجري فيه المشاححة ، فلا يصح القياس لوجود هذا الفارق . وبيان هذه المسألة - عند الحنفية - كما يلي :-

قالوا : ان النبي (عليه الصلاة والسلام) حكم في الجنين بفرقة ، وحكم في الدين بمائة من الابل ، وكان ذلك حيوانا يجب في الذمة ، وورد نهي (عليه الصلاة والسلام) عن بيع الحيوان بغيره ، قالوا : فإذ ان أصلان ذمة أحدهما ، ونرد إليهما سائر الفروع ، فنجعل ما كان منه بدلا لما ليس بمال حكمه حكم الديار ، فثبت الحيوان فيه بالذمة . وما كان بدلا عن مال حكمه حكم بيع الحيوان بغيره بغيره نسيئة فلا يثبت في الذمة ؛ قالوا : والدليل على صحة ذلك : أن النبي (عليه الصلاة والسلام) قد جعل في جنين الحرة غرة : عبدا أو أمة ؛ وأجمع المسلمون على أن ذلك لا يجب

(٢١٦) انظر : فوائج الرحموت شرح مسلم الثبوت : ٢٠٨/٢ .

(٢١٧) انظر : المصدر السابق ٢٠٦ ، والمستقصى : ٣٩٨/٢ .

في جنين الأمة ، وإن الواجب فيه : دراهم أو دنانير (٢١٨) .

وعندي : أن هذا لا يصلح للمعارضة ، وذلك لأن حديث النهي عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة قد عارضه ما هو أقوى منه ، فأما أن يجمع بينهما على نحو ما فعله الماوردي ومالك ، وأما أن يهمل حديث النهي لترجح معارضته عليه ، وعلى أية حال فلا يعود هذا الحديث أصلا ؛ فلم يبق لدينا إلا أصل واحد ، وهو ثبوت الحيوان في الذمة ، وثبوته في الذمة دية يعتبر أحد فروع هذا الأصل .

أما اصباح المسلمين على أن جنين الأمة لا تجب فيه غرة ؛ فلأن من غير المعقول أن يقابل الجنين العبد بعبد كامل ، كما أن الجنين الحر لا يعادل الحر الكامل ؛ أما القول : بأنهم أجمعوا على : أن الواجب فيه الدراهم والدنانير ، فإني لا أعلم أن الفقهاء أجمعوا على هذا ، وإنما الذي قالوه : أن الواجب فيه نسبة : من قيمة أمه ، أو قيمته ، أو قيمة الغرة على خلاف بينهم في ذلك :

فقد قال مالك والشافعي وأحمد : تجب فيه عشر قيمة أمه .

وقال أبو حنيفة : تحبب قيمته هو إن كان أنثى ونصف عشرها إن كان

ذكرا .

وقال زبيد بن أسلم : نصف عشر غرة (٢١٩) . فالواجب إذن هو

قيمة ما ذكر مع قطع النظر عن كونها تمودا أو غيرها ؛ وإذا كانوا قد أوجبوا المقويوم بالدراهم والدنانير دون الحيوان ، فليس لأنهما يشبان في الذمة دونه ، وإنما لأنهما قيم الأشياء دون الحيوان أو غيره .

(ثانيا : الأدلة على أن الحيوان يمكن ضبطه بالصفة)

١ - قوله تعالى : « إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة » إلى قوله : « إن البقر

(٢١٨) شرح معاني الآثار : ٦٢/٤ .

(٢١٩) انظر المغني : ٥٤٥/٩ .

تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون ، قال انه يقول انها بقرة لا ذلول
تثير الأرض ولا تسقي الحرث » الى قوله : « قالوا الآن جئت
بالحق » (٢٢٠) .

قال الماوردي : قال قتادة : أي بينت الحق .
وجه الدلالة :

ان بني اسرائيل استوصفوا البقرة ، فوصفها الله تعالى لهم ،
فعرفوها بالوصف ، وقالوا : الآن جئت بالحق ، أي : بينت الحق ،
فلو كان الحيوان لا يضبط بالصفة لما كان في وصفه لهم بيان (٢٢١) .
٢ - قوله عليه الصلاة والسلام : « لا تبأشر المرأة المرأة ، نتعتها لزوجها ،
كأنه ينظر اليها » . رواه البخاري (٢٢٢) .
وجه الدلالة :

أن الرسول (عليه الصلاة والسلام) جعل الموصوف كالمترني ؛
فالوصف لو لم يتم مقام النظر لما نهى عنه الرسول عليه الصلاة
والسلام (٢٢٣) .

٣ - قد أثبت الشرع صحة الدعوى بالحيوان الموصوف والشهادة به ، مع
أن شرط الدعوى والشهادة : كون المدعى والشهود به معلوما ، فلو
لم يتم الوصف مقام الرؤية لردت الدعوى والشهادة بالحيوان
الموصوف (٢٢٤) .

٤ - ان العرف قد جرى على الاكتفاء بالصفة عن المشاهدة ، فقد وصف
الواصفون رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بصفاته حتى كأنه

-
- (٢٢٠) سورة البقرة : الآيات : ٦٧ - ٧١ .
(٢٢١) انظر : الحاوي : ٦/باب السلم ، فتح القدير : ٣٢٨/٥ .
(٢٢٢) البخاري هامش الفتح : ٢٧١/٩ .
(٢٢٣) الحاوي ، وفتح القدير : الصفحات السابقة .

مشاهد ، واذا أرادوا عرض فرس للبيع أو لغيره وصفوه صفة تعني
عن المشاهدة (٢٢٤) .

٥ - ان الحيوان يمكن ضبطه ببيان الجنس : كالابل ؛ والنوع : كبخت
أو عراب ؛ والسن : كجذع ، أو ثني ، أو ابن مخاض ؛ والصفة :
كأحمر ، أو أبيض ، أو سمين أو هزيل ؛ وما بعد ذلك ساقط ؛ لأنه
يسير ، وهو معتقر بالاجماع . والا لم يصح سلم أصلا ؛ فان الغائب
لو بلغ في تعريفه النهاية فلا بد من تفاوت بينه وبين المرئي ؛ فان بين
جيد وجيد من الحنطة تفاوتا لا يخفى ، وان صدق اسم الجودة على
كل منهما ، وكذلك بين ثوب ديباج أحمر وثوب ديباج أحمر تفاوت ؛
فعلم من ذلك : أن التفاوت اليسير معتقر شرعا ؛ فصار الحيوان
كالمكيل والنياب (٢٢٥) .

٦ - قد ثبت أن الحيوان يثبت في الذمة ؛ والأصل : أن كل ما يصح أن
يثبت في الذمة يصح أن يضبط بالصفة كالنياب (٢٢٦) .

مناقشة هذه الأدلة : من تحقيق كميوتير علوم إسلامي

تتركز المناقشة هنا على : أن هذه الأدلة إنما تدل على امكان ضبط
الحيوان بأوصافه الظاهرة ، لكن تبقى فيه معان باطنة لا يمكن ضبطها
بالصفة مع أنها هي المقصودة .

وقد سبق الإشارة الى ذلك في الدليل الاخير للمذهب الاول وما ورد
عليه من مناقشة ، وقد ذكرت هناك ما قرره الكمال بن الهمام ، وهو بعينه
الجواب هنا ؛ فلا داعي لاعادته .

(٢٢٤) انظر المصدرين السابقين .

(٢٢٥) انظر : فتح القدير : ٣٢٨/٥ .

(٢٢٦) المنتقى : ٢٩٣/٤ .

بعد هذا العرض للدلة ومناقشتها أرى رجحان القول بصحة السلم في الحيوان .

(ب - حكم السلم في اللحوم)

اختلف العلماء في صحة السلم فيما يؤكل من لحم البهائم والطيور على مذهبين :-

المذهب الاول :-

يجوز السلم في اللحم بعد ضبطه بالصفات التي تنافي معها المنازعة . وبذلك قال جمهور العلماء ، واليه ذهب مالك ، والشافعي ، وأحمد ، وأبو يوسف ، ومحمد والزيدية .
وقيل : هو قول أبي حنيفة أيضا ، وقيل : أجازوه في اللحم المزروع اعظم دون غيره .

المذهب الثاني :-

الأصح عن أبي حنيفة : عدم صحة السلم في لحم البهائم سواء كان مزروع العظم أو غير مزروع ، ويجوز في لحم الطيور .
ونال الامامية : بعدم الجواز مطلقا .

احتج المانعون :-

أن اللحم يشتمل على ما هو مقصود ، وما ليس بمقصود : وهو العظم ، فبماوت ما هو مقصود ببقاوت ما ليس بمقصود ؛ فكان المقصود محببولا جهالة تنتمي الى المنازعة ، وإذا كان مزروع العظم فهو يشتمل على اسمن والهزال ، ومقاصد الناس في ذلك مختلفة ؛ وذلك يختلف باختلاف فصول السنة ، وبقلة الكلاء وكثرة ، والسلم لا يكون الا مؤجلا ، ولا يدري

عند المحل على أية صفة يكون ، وهذه الجهالة تقضي الى المنازعة ، وبهذا يتضح : أن الجهالة بالوصف لا ترتفع عن اللحم في كلتا الحالتين ، فكان السلم فيه بمنزلة السلم في الحيوان ، وهو لا يصح •

واستدل لهم صاحب البحر الزخار :

بقوله عليه الصلاة والسلام : « لا سلم في الطعام » •

قال : والمراد بالطعام اللحم •

ولعلمهم أخذوا ذلك من قوله تعالى :

« وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم » •

فان المراد به : ذبائحهم •

والفرق لأبي حنيفة بين لحم الطير وغيره : أن التفاوت في لحم الطير معتبر عند الناس بخلاف لحم البهائم ؛ لذلك صحح في لحمه دون لحومها •
حجة الفريق الآخر :-

واحتج الميحقون للمسلم في اللحم بما يلي :-

أ - عموم قوله (عليه الصلاة والسلام) في حديث ابن عباس السابق :
« من اسلم فليسلم في كل معلوم وموزون معلوم » •
وجه الدلالة :

ان ظاهر الحديث : اباحة السلم في كل موزون ، واللحم موزون ؛ فيجوز السلم فيه •

ب - قد ثبت جواز السلم في الحيوان ؛ فيثبت جوازه في اللحم من باب أولى •

ج - اللحم موزون في عادة الناس ، ويمكن ضبطه بذكر نوع الحيوان : كغنم أو بقر ، وسنه : كجذع أو شبي ؛ وذكورته أو أنوثته ؛ وسمنه أو هزاله وكونه سائما أو معلوما ، وبيان موضع اللحم : ككتف أو فخذ ، ويزيد في الذكر : كونه خصيا أو لا •

فألوا :

وما فيه من العظم غير مانع ؟ لأنه إذا سمي موضعاً ومعلوم أن فيه عظم
كان تراخياً على قطعه بما تضمنه من العظم ؟ ولأنه ثابت بأصل الخلقة :
كالنوى في التمر ؟ فإن النوى فيه غير مقصود ، ومع ذلك يصح السلم فيه ،
فكذا اللحم •

أما السمن والهنزال : فهو مضبوط على حسب المتعارف بين الناس ،
وليس بنادر الوجود على مدار السنة ؟ أما لو اشترط مالا يوجد معه
لسلم فيه عند المحل أو يندر وجوده ، فلا يصح السلم حينئذ كما لم
اشترط سميماً من غنم سائمة ومحل الصيف ، في البلاد التي لا يوجد أو
يندر الكلاً فيها في هذا الفصل ، وحينئذ يكون عدم الجواز لا لأن المسلم
فيه لحم ، وإنما لعدم وجود المسلم فيه أو ندرته عند المحل •

وبهذا التقرير تبين مناقشة أدلة مذهب المانعين ، ولم يبق إلا الحديث
الذي استدلل به صاحب البحر الزخار • وهو غير صالح للاحتجاج به ؛
لأنه حديث غير معروف حتى قال محشي البحر : لم أقف عليه ؛ ومع ذلك
حمله صاحب البحر على اللحم المطبوخ ؛ لعظم تفاوت الصفة فيه (٢٢٧) •
ولهذا أرى رجحان المذهب القائل بصحة السلم في اللحم •

(ج - السلم في الشحوم)

اتفقوا على جواز السلم في الشحوم والاليسة وإن كان فيها عظم ؛
وذلك لأن التفاوت فيها يكون من حيث القلة والكثرة ، وهذا يزول بذكر

(٢٢٧) انظر : المبسوط : ١٢/١٣٧ ، العناية مع فتح القدير : ٢٣٣ و ٢٣٤ ،
تحفة الفقهاء : ١٦/٢ ، المدونة : ١٥/٩ و ١٦ ، المنتقى : ٢٩٣/٤ ،
النهاية مع حاشية الشبراملسي : ٢٠٧/٤ ، المغني : ٣١٦/٤ ،
و ٣٢٠ ، البحر الزخار : ٤٠٥/٣ ، شرائع الاسلام : ٦٢/٢ •

الوزن ، أما ما قديكون في الآلية من عظم فانه قليل مهدر في عرف الناس (٢٢٨) .

(د - السلم في الاطراف والجلود)

أطراف الحيوان : كالسرؤوس والأكارع اختلف العلماء في

السلم فيها .

فمنع فريق السلم فيها .

وبذلك قال أبو حنيفة ، وزيد بن علي ، والشافعي في أظهر قوليهِ ،
وأحمد في رواية ، وأبو يوسف ومحمد في المشهور عنهما .

وأجاز السلم فيها فريق آخر .

وبذلك قال مالك ، والأوزاعي ، وأبو نور ، وهو رواية عن أحمد ،
وقول للشافعي بشرط ان تكون منقاة من الشعر ، وقيل : هو قول أبي
يوسف ومحمد .

وأختار الجواز الكمال بن الهمام من الحنفية .

(الأدلة)

احتج الفريق الأول :-

بأنه يشتمل على أبعاض مختلفة : من المناخر والشافير وغيرها فيتعذر
صبطها ؛ ولأن المقصود من الأطراف والرؤوس لحمها وهو لا يمكن تقديره
بالوزن كما قدر اللحم ؛ لأن العظم في اللحم قليل ؛ فجعل تابعاً له ، أما
الأطراف فإن العظم فيها هو الأكثر أو مساو ؛ فلا يمكن أن يجعل تابعاً للحم ؛
فهو إذن ليس بموزون ؛ ولا يمكن تقديره بالحد ؛ للثبوت ؛ فيصير قدر

(٢٢٨) انظر : المدونة ، وفتح القدير ، والبحر الزخار ، وشرائع الاسلام :
الصفحات السابقة ، ومعني المحتاج : ١١٤/٢ ، والمغني : ٣١٣/٤ .

المسلم فيه مجهولا ؟ فلا يصح السلم •

واحتج الفريق الثاني :

بأنه لحم فيه عظم ، يمكن ضبطه بالصفة ، وتقديره بالوزن ؛ فجاز

المسلم فيه كغيره من اللحم •

أما أنه أبعاد مختلفة ، والعظم فيه أكثر من اللحم فإن ذلك لا يضر ؛
لأنه من أصل الخلقة ، وهو معلوم للمتعاقدين ؛ كالحيوان ؛ فإنه يشتمل
على الجلد والعظم والرأس واللحم وغير ذلك وقد ثبت جواز السلم فيه
فكذلك هذا •

وهذا المذهب هو الذي أميل الى ترجيحه •

أما الجلود : فقد اختلف في السلم فيها على مذهبين :-

المذهب الاول :-

منع جواز السلم فيها •

وبذلك قال الشافعي ، وزيد بن علي ، وأحمد في رواية •

مركز تحقيق كاتوير علوم إسلامي

المذهب الثاني :-

أجاز السلم فيه ، اذا ضبط بالصفة ، وضبط مقداره ببيان الطول

والعرض ، أو بالوزن •

وبذلك قال أبو حنيفة وأصحابه ، ومالك ، وأحمد في رواية •

(الأدلة)

احتج المانعون :-

بأن الجلود غير منضبطة ، لعظم تفاوتها : لأن الورك ثخين قوي ،

والبطن عكس ذلك ، والظهر رقيق قوي ، والصدر عكس ذلك ؛ ولأنها

لأن تضبط بالذرع لاختلاف الأطراف ، ولا بالوزن إذ قد يتفق الجلدان في الوزن ويختلفان في القيمة .

واحتج الفريق الثاني :

بأن الجلد يمكن ضبطه بالصفة ، وضبط مقداره بذكر طول وعرض . معلوم ، فإن لم يضبط بذلك فالوزن ، أما التفاوت فيه فهو معلوم للمتعاقدين ، ومن أصل الخلقة ، فلا يمنع ذلك صحة السلم . وهذا المذهب هو .
الراجح عندي .

(ح - السلم في اللبن ومشتقاته)

يصح السلم في اللبن وما يشتق منه : كالسمن ، والزبد ، والقشطة ،
والجبن ، والمخيض والأقط .

ويكون السلم فيها وزناً وكيلاً فيما لا يتجافى في انكيال : كاللبن ،
ووزناً فقط فيما يتجافى : كالزبد ، والسمن الجامد .
وبذلك قال الأئمة الأربعة ، والزيدية ، والامامية .

ونقل ابن قدامة عن الشافعي القول : بعدم جواز السلم في المخيض ؛
ومذهب الشافعي ليس بهذا الإطلاق ، وإنما منع السلم في المخيض الذي فيه
ماء (٢٣٠) .

« (٢٢٩) انظر هذا المبحث في : فتح القدير : ٣٣٠/٥ ، تبين الحقائق : ٤/٤ ،
١١٢ ، المدونة : ١٥/٩ ، المنتقى : ٢٩٤/٤ ، النهاية : ٢١٢/٤ ،
مغني المحتاج : ١١٤/٢ ، المغني : ٣١٣/٤ ، الروض النضير : ٣/٣ ،
٦٢٤ .

« (٢٣٠) انظر : الفتاوى الهندية : ١٨١/٣ وما بعدها ، المدونة : ٨/٩ ،
النهاية : ٢٠٠/٤ ، حاشية الباجوري على ابن قاسم : ٣٦٨/١ ،
المغني : ٣٢١/٤ ، البحر الزخار : ٤٠٤/٣ ، شرائع الاسلام : ٢/٢ ،
٦٢٥ .

(ط - السلم في السمك)

ويصح السلم في الأسماك : صفارها وكبارها ، المجفف منها والطري •
وبذلك قال الأئمة الأربعة والزيدية ، إلا في رواية عن أبي حنيفة
وصاحبه قالت : بعدم جواز السلم في كبار السمك الذي يقطع كما يقطع
اللحم : قياسا على اللحم عند أبي حنيفة ، فقد سبق : أن السلم في اللحم
لا يصح عنده ؛ أما الصاحبان فالسلم في اللحم يصح عندهما ، وفرقوا بينه
وبين السمك على هذه الرواية : بأن شرط صحة السلم في اللحم : أن يبين
اموضع : كالفتخذه والجنب ونحو ذلك ، وهذا لا يتأتى في السمك •
والراجح من الروايتين عنهم : جواز السلم فيه على اختلاف أنواعه •
إلا أن الكمال قال : لو شرط حياة السمك المسلم فيه كان لنا أن ننزع صحة
السلم ، ووضح : أنه في هذه الحالة يلتحق بالحيوان ، وهم يقولون
بعدم جواز السلم فيه كما مر •
ويصح السلم في الصفار كيلا ووزنا ، أما في الكبار فلا يصح إلا وزنا ،
إلا أن مالكا أجاز السلم فيه عددا أيضا إذا بين الطول (٢٣١) •

٥ - السلم في الجواهر ، والمعادن ، والاختشاب ، والاحجار :-

(أ - السلم في الجواهر)

اختلف العلماء في السلم في الجواهر : كالدر ، والياقوت ، والبرجد ،
والعقيق وغير ذلك •
فذهب جمهورهم إلى عدم جواز السلم فيها •
وبذلك قال أبو حنيفة ، والشافعي ، وأحمد ، والزيدية ، والامامية •

(٢٣١) بدائع الصنائع : ٣١٧١/٧ ، تحفة الفقهاء : ١٧/٢ ، فتح القدير :
٣٣٠/٥ ، المدونة : ١٥/٩ . النهاية : ٢٠٧/٤ ، المغني : ٣٢١/٤ ،
البحر الزخار : ٤٠٤/٣ •

واستثنى أبو حنيفة والشافعي الجواهر الصغار التي تدق للحل
والداوي فقالا : بجواز السلم فيها وزنا .

وذهب مالك الى :

صححة السلم في الجواهر كلها .

(الأدلة)

استدل المانعون :-

بأن الجواهر لا بد فيها من التعرض للحجم والوزن والشكل والصفاء ،
 واجتماع هذه الأمور نادر ، وما يعز وجوده لا يصح السلم فيه .

وأیضا : فان التفاوت بين آحاده فاحش في المالية وان اتحد الوزن ؛
 فالجوهرتان قد تتحدان وزنا وتختلفان قيمة باعتبار حسن الهيئة ؛ فهي غير
منضبطة بالصفة ، فلا يجوز السلم فيها .

واحجج المالكية :-

بأن الجواهر مما يترك بالوصف ، فيوصف : لونها ، وشفافها ،
 وصورتها من طويل ومدحرج واملاس وتضريس ، ووزنها ، وغير ذلك
 من الصفات التي تختلف الأغراض باختلافها ؛ وهذا لا يؤدي الى ندرة
 الوجود ، فان وصف ما يؤدي الى الندرة لا يصح السلم حينئذ ، كما هو
 الشأن في غير الجواهر ، وعليه : فلا ينبغي تعميم عدم الصححة .

أما ما يوجد من فرق بين واحدة واخرى فهو غير مؤثر بعد توفر
 الشروط التي عليها : كما في الحيوان ؛ فان التفاوت بين الآحاد يظل قائما
 بعد الوصف ، ومع ذلك فقد ثبت جواز السلم فيه ، فالسلم اليه يطالب
 بتسليم ما تتوفر فيه الشروط التي اشترطها المسلم ، وبذلك يخرج من

المهدة (٢٣٢) • وهذا المذهب هو الراجح عندي •

(ب - السلم في المعادن)

المعادن : كالحديد ، والنحاس ، والرصاص ، والكبريت ، والذهب ، والفضة كلها يصح السلم فيها ؛ إلا أن الحنفية استثنوا المضروب من الذهب والفضة • فقالوا : بعدم صحة السلم فيه ، وفي التبر عندهم قولان • وقد سبق الكلام في هذا •

والكلام هنا في المعادن بعد تصفيتها ، أما قبل ذلك فلا يصح السلم فيها ، فقد تقدم : أن تراب المعادن لا يصح السلم فيه اجماعا • وقد ذكر في البحر الزخار : أن السلم في المعادن يكون وزنا (٢٣٣) •

(ج - السلم في الاخشاب)

الأخشاب والجدوع ونحو ذلك يصح السلم فيها • وهي موزونة عند الشافعية ، والحابلة ، والزيديّة ؛ ومذروعة عند الحنفية ، ويجوز فيها الوزن ، وكذا الحزم إذا كان ما يحزم به من جبل أو نحوه معلوم المقدار : كذراع مثلا ؛ ونحو هذا مذهب المالكية (٢٣٤) •

(٢٣٢) فتح القدير : ٣٥٤/٥ ، المدونة : ١٧/٩ ، المنتقى : ٩٤/٤ ، النهاية : ٢٠٢/٤ ، المغني : ٣١٣/٤ ، البحر الزخار : ٤٠٤/٣ ، شرائع الاسلام : ٦٢/٢ •

(٢٣٣) انظر : المغني ، وشرائع الاسلام : الصفحات السابقة ، والفتاوى الهندية : ١٨٥/٣ ، المدونة : ٢٢/٩ ، المهذب : ٢٩٧/١ ، البحر الزخار : ٤٠٦/٣ •

(٢٣٤) انظر : المبسوط : ١٣٨/٢ ، فتح القدير : ٣٣١/٥ ، الفتاوى الهندية : ١٨٥/٣ ، المدونة : ١٨/٩ ، حاشية الباجوري : ٣٧١/١ ، المغني : ٣٢٣/٤ ، البحر الزخار : ٤٠٧/٣ •

(د - السلم في الاحجار)

يصح السلم في الاحجار عددا ، ويشترط أن يبين : طول كل واحدة وعرضها وسمكها ؛ وإذا كان يصب بقوالب : كاللبن - بكسر الباء ، وهو : الطوب النيء - ، والآجر - الطابوق - فلا بد من بيان حجم القالب : طولاً وعرضاً وسمكاً ، هذا عند الحنفية ، والمالكية ، والامام يحيى من الزيدية . وقال أكثر الزيدية : تقدر الحجارة بالوزن ؛ وكذلك قال الحنابلة في الاحجار التي تكون للبناء أو الآنية .
واستحب الشافعية : ذكر وزن الحجارة على التقريب .

٦ - السلم في الاواني :-

قال الحنفية والمالكية : يصح السلم فيها على اختلاف أنواعها ، اذا استقصى في صفتها : من الغلظ والسعة والضيق بحيث ينحصر فلا تفاوت أحدها الا تفاوتاً يسيراً .
وقال الشافعية : ان كانت الأواني تصب بقوالب صح السلم فيها ؛ لأنها تنضبط بقالبها ، والأواني كانت متساوية الأطراف : كالأسطال المربعة أو المدورة فيصح السلم فيها لانضباطها ، وان لم تكن متساوية الأطراف : كالأباريق التي لا تصب بقوالب لا يصح فيها لعدم انضباطها .
وقال الحنابلة : يصح السلم في متساوية الأطراف ، وفي غير المتساوية وجهان : أحدهما : لا يجوز السلم فيها ، والثاني : يجوز اذا ضبط بارتفاع حائطه ، ودور أعلاه وأسفله ، بحيث يكون التفاوت فيها يسيراً .
ونحو هذا مذهب الزيدية ؛ الا أن الامام يحيى أجازهم وزناً في

(٢٣٥) انظر : رد المحتار مع الدر المختار : ٢١٢/٤ ، المدونة : ١٧/٩ ،
مغني المحتاج ١٠٨/٢ و ١١٤ ، المغني : ٣٢٣/٤ ، البحر الزخار :
٤٠٨/٣ .

استفاوت : كالأبريق ، والقمقم ، والشسعدان .
وعندي : أن الراجح هو المذهب الاول ؛ لأن المقدار يضبط بالعدد ،
والفاوت اليسير مهدر عرفاً ؛ فلا يمنع من صحة السلم : كما في الحيوان ،
والعدديات المتقاربة (٢٣٦) .

٧ - السلم في مختلط الاجزاء :-

يصح السلم في :

- أ - المختلط خلقة : كالشهد ، المختلط من غسل النحل وشمعه .
ب - والمختلط بغير مقصود غير أنه من مصلحته : كالملح والأنفحة مع
الجبن .
ج - والمختلط بالصنعة المنضبط عند أهل تلك الصنعة : كالتياب المنسوجة
من قطن وصوف ؛ اذا كان نسبة كل منهما منضبطة عند أهل الصنعة ،
وقال بعض الفقهاء : المراد بالانضباط : معرفة المتعاقدين وزن كل
من الاجزاء .
د - والمختلط الذي يحصل قوامه من الأخلاط : كالخل ؛ فان قوامه بالماء
والتمر أو الزبيب تحقيقاً كما يتوزع علوم ردي
ولا يصح السلم في :-
- المختلط المقصود الاجزاء التي لا تنضبط : كالعالية المركبة من :
مسك ، وعنبر ، وعود ، وكافور .
ب - المختلط ببناء هو غير مقصود ولا مصلحة فيه : كاللبن المشوب بالماء (٢٣٧) .

(٢٣٦) فتح القدير : ٣٥٤/٥ . المدونة : ١٨/٩ ، النهاية مع حاشية
الشبرايملي : ٢١٢/٤ ، المغني : ٣١٣/٤ ، البحر الزخار : ٣/
٤٠٦ .
(٢٣٧) انظر : المغني : ٣١٣/٤ ، مني المحتاج : ١٠٩/٢ ، نهاية المحتاج :
٣٠٠/٤ ، البحر الزخار : ٤٠٨/٣ ، شرائع الاسلام : ٦٢/٢ .

٨ - السلم فيما عملت فيه النار :-

ذكر في رد المحتار : أن الدبس لا يصح السلم فيه ؛ لأنه ليس بمثلي ؛ لأن النار عملت فيه ؛ ولذا لا يجوز السلم فيه .

فأمر هذا : أن ما عملت فيه النار - عند الحنفية - لا يصح السلم فيه ؛ ومع ذلك فإنهم قالوا بجواز السلم في السمن ، والأجر ، والجص ، والسكر ، وكلها مما عملت فيه النار .
وأجازه أبو يوسف في الخبز لحاجة الناس إليه ، وهو المفتى به عند الحنفية .

فلعل الأصل عندهم : أن ما عملت فيه النار لا يصح السلم فيه ؛ لأن تأثيرها مختلف ، وهذا الاختلاف يؤدي إلى عدم انضباط السلم فيه ؛ ثم يستثنى من الأصل ما احتاج الناس إلى السلم فيه وتعارفوا عليه بحيث يصبح الاختلاف بسبب تأثير النار فيه يسيراً مهدراً ، لا يؤدي إلى المنازعة .
وأجاز السلم فيه المالكية ، والحنابلة والزيدية .

ألا اللحم المطبوخ والشموي فإن فيه عند الحنابلة وجهان : وجه بالصححة ، ووجه بعدمها .
وفصل الشافعية فقالوا : ما دخلته النار للتمييز : كالعسل ، والسمن ، يصح السلم فيه ؛ فإن النار فيهما لتصفية العسل من الشمع ، والسمن من اللبن ، هذا متفق عليه عندهم .

وكذلك - على المعتمد - يصح السلم فيما كانت ناره منضبطة ، ومثلوا لذلك : بالدبس ، والسكر ، والأجر ، والصابون ، والفحم ، والجص ؛ فإن تأثير النار في هذه الأشياء منضبط فيصح السلم فيها ؛ وما عبر به بعض الشافعية : بالنار اللطيفة ، فإن المراد به : النار المنضبطة .

وخالف بعض الشافعية فقال : بعدم جواز السلم في هذه الأشياء ،

• وهو خلاف المعتمد •

ولا يصح السلم فيما لا ينضبط تأثير النار فيه : سواء كان طبخا ، أو شويّا أو قليّا : كالحبز ، واللحوم مطبوخة أو مشوية ونحو ذلك ؛ وذلك لأن تأثير النار غير المنضبط يجعل المسلم فيه غير منضبط ؛ لاختلاف الأغراض باختلاف تأثير النار فيه •

واعترض على هذا التعليل :

بعدم التسليم ؛ لأن عمل النار معلوم بالعادة ، ويمكن ضبطه بالشفافة والرطوبة ، والتفاوت بعد ذلك يسير (٢٣٨) •

لذلك فالراجع عندي ما ذهب اليه المالكية ومن وافقهم •

(خاتمة في قضايا تتعلق بعقد السلم)

(القضية الاولى : حكم السلم)

حكم السلم - كحكم البيع - وهو : ثبوت الملك في البديلين لكل من المتعاقدين ، بمجرد تمام العقد مستوفيا لشروطه ، فيثبت الملك لرب السلم في السلم فيه مؤجلا ، بمقابلة ثبوت الملك في رأس المال معجلا للسلم اليه (٢٣٩) •

مركز تحقيق كميّة علوم إسلاميّة

(القضية الثابتة : حكم الجوّالة ، والكفالة ، والرهن في السلم)

قال أبو حنيفة وصاحبه والزيدية : يجوز ذلك كله في رأس المال ، وفي المسلم فيه •

(٢٣٨) انظر هذا البحث في : رد المحتار : ٢٢٣/٤ ، المبسوط : ٢٠٠/١٢ •

الفتاوى الهندية : ١٨٢/٣ - ١٨٥ ، شرح الدردير : ٢١٥/٣ •

النهاية : ٢١١/٤ • مغني المحتاج : ١٦٤/٢ ، حاشية الباجوري :

١/٣٦٨ ، المغني : ٣١٤/٤ ، البحر الزخار : ٤٠٥/٣ •

(٢٣٩) انظر : تحفة الفقهاء : ١٩/٢ ، المعاملات : ٣٨٠/٢ •

لكن بالنسبة لرأس المال : يجب قبضه قبل التفرق من المحال عليه ،
أو الكفيل ، أو من رب السلم ، أو يهلك الرهن في يد المسلم إليه وهو مثل
رأس المال أو أكثر منه ؛ وذلك ليحصل القبض قبل التفرق ، فإن لم يحصل
ذلك فالسلم باطل .

وقال الحسن البصري : يمنع ذلك في الكل .
وقال زفر : يمنع ذلك في رأس المال ، وعنه في المسلم فيه روايتان .
وأجاز ابن حزم الرهن في المسلم فيه إذا عقد الرهن في السفر ، ومنع
فيه الكفيل .

وممن روي عنه جواز الرهن والكفيل في المسلم فيه :-
ابن سيرين ، وعطاء ، ومجاهد ، وعمرو بن دينار ، والحكم ،
واسحق ، وهو رواية عن ابن عمر ، وابن عباس . وبه قال مالك ، والشافعي ،
وأحمد في رواية .

وممن روي عنه المنع :-
علي ، وسعيد بن جبير ، والأوزاعي ، وهو رواية عن ابن عمر ،
وابن عباس وبه قال أحمد في رواية .
ومنع الشافعي الحوالة برأس المال .
والراجح عندي :

ما ذهب إليه أبو حنيفة ومن معه ، وذلك لما يلي :-
١ - قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين الى أجل مسمى
فاكتبوه » الى أن قال : « وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كتابا فرهان
مقبوضة » (٢٤٠) .
وجه الدلالة :

ما سبق ذكره عن ابن عباس : أن هذه الآية نزلت في السلم ،
وعليه : أن يكون نكاحا في جواز الرهن فيه ؛ ولو لم يكن ذلك فإن في

(٢٤٠) سورة البقرة : الآية/ ٢٨٢ .

الآية دليلا على مشروعية الرهن في الديون على العموم ، والسلام دين
من الديون •

ولهذه الآية قيد الظاهرية جواز الرهن بالسفر ، وعدم وجود
كاتب •

والجمهور على أن ذلك ليس للتقييد ، وإنما ذكر على سبيل
التغليب ؛ إذ الحاجة إليه في السفر أكثر ، وذلك لورود الدليل على
جوازه في الحضر ؛ فقد روي عن أنس •

« أن النبي (صلى الله عليه وسلم) رهن درعا له بالمدينة عند
يهودي وأخذ منه شعيرا لأهله ... الحديث » رواه البخاري (٢٤١) •
٢ - قوله عليه الصلاة والسلام : « الزعيم غارم » • رواه أصحاب السنن

إلا النسائي وفي إسناده : اسماعيل بن عياش ، وهو ضعيف إلا في
روايته عن الشاميين ، وهذا من روايته عنهم ؛ فالحديث صالح
للاحتجاج به (٢٤٢) •
وجه الدلالة :

ان المراد بالزعيم : الكفيل ، وبالغارم الضامن ؛ فدل بعسومه على :
ان كل من تكفل بشيء غرمه ، ومن ذاك الكفيل في السلم ؛ لأنه
لم يفصل بين شيء وشيء ، فإذا ثبت كونه غارما في السلم ثبت صحة
كفالاته فيه ؛ إذ لا يغرم ما لا تصح فيه الكفالة •

(٢٤١) البخاري هامش الفتح : ٣٥٨/٤ •
(٢٤٢) أبو داود : ٢٩٧/٣ ، الترمذي : ٥٦٥/٣ ، ابن ماجه : ٨٠٤/٢ ،
الروض النضير : ٦١٧/٣ •

٣ - ما روي عن الأعمش قال :

« تذاكرنا عند ابراهيم الرهن - وفي رواية: الرهن والكفيل - في السلم ؛ فقال : حدثني الأسود عن عائشة : أن النبي (صلى الله عليه وسلم) اشترى من يهودي طعاما الى أجل معلوم ، وارتهن منه درعاً من حديد » .

رواه البخاري • وقد ترجم له بترجمتين :-

الاولى : باب الكفيل في السلم ، والثانية : باب الرهن في السلم •

٤ - بالنسبة لرأس المال ، الشرط فيه : أن يستوفي المسلم اليه حقه قبل التفرق من مجلس العقد ، وعليه : فيجوز أن يكون ديناً في الذمة ما دام في المجلس ، وما دام ديناً فإنه يجوز فيه الرهن ، والكفالة ، والحوالة كسائر الديون ؛ فإذا استوفى في المجلس من صاحب السلم ، أو من المحال عليه ، أو من الكفيل فقد استوفى العقد شرطه ، وهو : القبض قبل التفرق فيصح ؛ وكذلك يصير المسلم اليه مستوفياً حقه بهلاك الرهن •

واعترض على هذا الاستدلال بثلاثة اعتراضات :-

الاول : ان في الحوالة ، والكفالة ، والرهن استبدالاً عن الحق بغيره وهذا لا يصح ؛ لأن في الحوالة والكفالة اقامة لذمة المحال عليه والكفيل مقام ذمة الأصل ، وفي هذا استبدال من حيث المحل ؛ وفي الرهن يصير صاحب الحق مستوفياً حقه بهلاك المرهون • وهو ليس من جنس الحق الذي للطالب ؛ فكان استبدالاً •

وأجيب : بأن الطالب في الحوالة والكفالة قد استوفى عين حقه لا بدله ؛ إذ الاستيفاء من المحال عليه والكفيل كالاستيفاء من الأصل •

وفي صورة هلاك الرهن يصير الطالب مستوفياً عين حقه أيضاً لا

مستبدلاً ؛ وذلك لأن عين الرهن لا تكون مملوكة للمرتهن ، وإنما يصير مستوفياً دينه من ماله ، والأعيان باعتبار صفة المالية جنس واحد .

الاعتراض الثاني :

اعتراض بقوله عليه الصلاة والسلام : « من أسلف في شيء ، فلا يصرفه إلى غيره » . رواه أبو داود (٢٤٣) .

وجه الدلالة :

أن الرهن إذا هلك في يد المسلم بعدوان فانه يصير مستوفياً حقه ، واستيفاء الحق من غير المسلم فيه لا يجوز .

ويجاب عنه : بما سبق ذكره ، وبأن في اسناد هذا الحديث :

عطية بن سعد العوفي . وهو ضعيف لا يحتج بحديثه (٢٤٤) .

الاعتراض الثالث :-

اعتراض بقوله عليه الصلاة والسلام : « من أسلف في شيء ، فلا يشترط على صاحبه غير قضاؤه » رواه الدارقطني (٢٤٥) .

وجه الدلالة :-

ان من اشترط الرهن والكفيل ونحو ذلك في السلم ؛ فقد اشترط أمراً زائداً على القضاء ، وهو مخالف للحديث .

واجيب : بأنه محمول على شرط ينافي بمقتضى العقد ، على أن اسناد

الحديث ضعيف ، قال ذلك الحافظ ابن حجر (٢٤٦) .

(٢٤٣) سنن ابن داود : ٢٧٧/٣ .

(٢٤٤) ميزان الاعتدال : ٧٩/٣ .

(٢٤٥) الدارقطني : ٣١٨/٢ .

(٢٤٦) انظر : هذا المبحث في المبسوط : ١٥١/١٢ و ١٥٢ ، تحفة الفقهاء :

٢٣/٢ ، المدونة : ٥٦/٩ وما بعدها . الام : ٨٢/٣ ، شرح المحلى على

النهاج : ٢٤٥/٢ ، المغني : ٣٤٢/٤ و ٣٤٨ ، المحلى : ١١٠/٩ ،

فتح الباري : ٣٥٨/٤ ، عمدة القاري : ٦٩/١٢ ، نيل الاوطار :

٢٥٧/٥ ، الروض النضير : ٦١٧/٣ ، البحر الزخار : ٣٩٨/٣ .

(القضية الثالثة : بيع المسلم فيه ، والشركة ،

والتولية (٢٤٧) فيه قبل قبضه)

بيع المسلم فيه قبل قبضه لا يجوز بلا خلاف ، كذا قال ابن قدامة ؛
لكن أجازة مالك اذا لم يكن المسلم فيه طعاما .
ولا تجوز الشركة والتولية فيه عند جمهور الفقهاء ، وأجاز ذلك
مالك (٢٤٨) .

والراجع عندي ما ذهب اليه الجمهور .
وذلك لما روي عن حكيم بن حزام أنه قال : « يا رسول الله ، انسي
رجل اشترى هذه اليعوق ، فما تحل لي منها وما تحرم علي ؟ قال : يا ابن
أخي ، اذا اشتريت شيئا فلا تبعه حتى يقبضه » .
رواه الدارقطني ، وابن حبان في صحيحه ، وابن حزم وصححه (٢٤٩) .
وجه الدلالة :

ان السلم بيع من اليعوق ، فلا يصح بيع المسلم فيه قبل قبضه ؛
والشركة والتولية بيع ؟ فلا يجوزان في المسلم فيه قبل قبضه أيضا .
وقد احتج ابن قدامة لذلك :
بما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام : « أنه نهي عن بيع الطعام

(٢٤٧) التولية : بيع الشيء بمثل ثمنه الاول ، ومثاله هنا : ان يسلم
شخص لآخر دينارا في وسق من الحنطة ، فيقول لشخص ثالث :
وليتك ذلك ، فيأخذ المسلم الدينار ، ويكون لهذا الشخص المسلم
فيه .

(٢٤٨) انظر : الهداية هامش فتح القدير : ٣٤٥/٥ ، المدونة : ٨٠/٩
و ٨٣ ، الام : ١١٧/٣ . مختصر المزني هامش الام : ٢٠٩/٢ . المغني :
٣٤١/٤ .

(٢٤٩) سنن الدارقطني : ٢٩٢/٣ ، المحلى : ٥١٩/٨ ، نصب الراية : ٤/٤
٣٢ .

فقبل قبضه ، ورخص في الشركة والتولية » .
وأجاب عنه بما حاصله :-

أن الخبر غير معروف ، ولو صح فيحمل على : أن الشركة والتولية
مرخص فيهما في الجملة لا في هذا الموضع (٢٥٠) .

(القضية الرابعة الحكم فيما اذا تعذر تسليم المسلم فيه عند المحل)

اختلف العلماء هنا على ثلاثة مذاهب :-

المذهب الاول :

المسلم بالخيار : بين أن يصبر الى أن يوجد المسلم فيه فيطالب به ،
وبين أن يفسخ العقد ويرجع : بالتمس إذا كان موجودا ، أو بشله ان كان
منليا ، والا رجع بالقيمة .

والى ذلك ذهب جمهور العلماء ؛ وبه قال أبو حنيفة ، والشافعي في
أظهر قولي ، وابن القاسم من أصحاب مالك ، والزيدي ، والحنابلة في
أصح الوجهين .

المذهب الثاني :-

ينفسخ العقد .
وبه قال زفر ، من أصحاب أبي حنيفة ، واشتهب من أصحاب مالك ،
وهو أحد قولي الشافعي ، وأحد الوجهين عند الحنابلة .

المذهب الثالث :-

ليس للمسلم الا أن يصبر .

(٢٥٠) انظر : المغني ٤/ ٣٤٢ .

وبه قال سنحون من أصحاب مالك (٢٥١) .

والراجح عندي ما ذهب اليه الجمهور :

وذلك لأن المسألة تنازعها أصلاً :-

أحدهما : قوله تعالى : « وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة » (٢٥٢) .

والثاني : قوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضرر ولا ضرار » .

رواه الحاكم وصححه ، وله عدة طرق أخرى استوفى ذكرها

الحافظ الزيلعي (٢٥٣) .

وبيان ذلك :

ان الشارع في تشريعه للمسلم قد راعى في جانب المسلم ارتفاقه بالاسترباح ، اذن فالمنظور اليه من جانب المسلم : تحصيل الفائدة له ؛ فاذا تمكن من الحصول على المسلم فيه وقت حلوله ؛ فقد حصلت له الفائدة كما هو واضح ؛ أما اذا تعذر الحصول على المسلم فيه - كما هو الحال في مسألتنا - فان الذي تبغي مراعاته انما هو الأبقاء على المصلحة التي أراد الشارع تحقيقها قدر الامكان ؛ والذي يقدر المصلحة هنا صاحب رأس المال ، وعليه : فان رأى فائدته في الأبقاء على العقد والحصول على المسلم فيه ، فهو هنا أمام شخص معسر ، والذي يحتكم اليه - في هذه الحالة - الأصل الاول ، وعليه أن ينتظر الى الميسرة ، وهي قدرة المسلم اليه على الحصول على المسلم فيه ؛ وان رأى فائدته في فسخ العقد والرجوع برأس المال وجب تمكينه من ذلك ؛ دفعا للضرر عن نفسه ؛ والذي يحتكم اليه - في هذه

(٢٥١) انظر : الدر المختار : ٢١٤/٤ ، تبين الحقائق : ١١٣/٤ ، بداية

المجتهد : ٢٢٣/٢ ، القوانين الفقهية/٢٣٢ ، مغني المحتاج : ٢/

١٠٦ ، المغني : ٣٣٣/٤ ، البحر الزخار : ٤٠٠/٣ .

(٢٥٢) سورة البقرة : الآية/٢٨١ .

(٢٥٣) المستدرک : ٥٧/٢ ، وانظر : نصب الراية ٣٨٥/٤ .

الحالة - هو الأصل الثاني ؛ وبهذا نكون قد راعينا المصلحة قدر الامكان ؛
أما اذا أجبرنا المسلم على أحد الأمرين - كما قرره المذهبان الآخران -
فقد تكون مصلحته في خلاف ما أجبرنا عليه ، وبذلك يؤدي بنا الأمر الى
تحقيق عكس مقصود الشارع ؛ وهذا لا ينبغي المصير اليه •

(القضية الخامسة : الاقالة في السلم)

نقل بعض العلماء الاجماع على : أن الاقالة في جميع ما أسلم فيه
جائزة •

لكن في المسألة خلاف لابن حزم : فانه منع الاقالة في السلم مطلقا •
وهذا مبني على : أن الاقالة بيع ، والمسألة موضع خلاف ؛ فان بعضهم
اعتبرها فسخا ؛ وهو قول أبي حنيفة ، والشافعي ، وداود وغيرهم^(٢٥٤) •

والراجح عندي خلاف ما ذهب اليه ابن حزم :
وذلك لقوله عليه الصلاة والسلام : « من أقال أخاه بيعا ، أقاله الله
عثرته يوم القيامة » • قال الهيثمي : رواه الطبراني في الأوسط ، ورجاله
ثقات^(٢٥٥) •

وجه الدلالة : *مركز تحقيق كميونر علوم إسلامي*

أن السلم بيع من اليوع ؛ فتصح الاقالة فيه ؛ لعموم الحديث •
أما القول : بأنه يؤدي الى بيع المبيع قبل قبضه ؛ فانه مبني على
أصل غير متفق عليه - كما سبق - والراجح عندي : أن الاقالة فسخ ؛ لأن
هذا هو معناها في اللغة التي خاطبنا الشارع بها :
قال في التاموس : قلته البيع وأقلته : فسخته •

(٢٥٤) انظر : المغني : ٢٢٥/٤ و ٣٤٣ ، بداية المجتهد : ٢٢٥/٢ ، المحلى :

٣/٩ و ١١٥ •

(٢٥٥) مجمع الزوائد : ١١٠/٤ •

وقال ابن قدامة : الاقالة هي الدفع والازالة (٢٥٦) .

وهذا المعنى هو الذي ينسجم مع سياق الحديث السابق ؛ ولو كان المراد بالاقالة البيع لاحتل معنى الحديث ؛ اذ يكون معناه : من باع أخاه بيعا نكح ، وهذا غير مراد بالاتفاق ؛ ثم ان ابن حزم بناء على قوله : ان الاقالة بيع ، أجاز الاقالة بأكثر مما وقع به البيع ؛ فاذا وقع الأمر كذلك فأي فضل للتسجيل في هذه الحالة حتى يستحق الثواب الموعود به في الحديث ؟ وإذا ثبت بذلك ان الاقالة فسخ ، ثبت صحة الاقالة في السلم من غير ترتيب محذور على ذلك .

ثم اختلف الفقهاء في حكم الاقالة ببعض المسلم فيه :-

- فقال جماعة من الصحابة والتابعين وفقهاء الأمصار : لا يجوز ذلك .
- واليه ذهب أحمد في احدي الروايتين .
- وبه قال مالك فيما اذا كان رأس المال نقودا .
- وقال جماعة من الصحابة ، والتابعين ، وفقهاء الامصار : يجوز ذلك .
- واليه ذهب أبو حنيفة ، والشافعي ، وأحمد في رواية (٢٥٧) .

مركز تحقيقات كميوتير علوم رمدى

الادلة :

احتج الفريق الاول :

بأن من أسلم عشرين دينارا آخر في وسقين من الحنطة الى سنة ، فاذا أقاله في وسق ، فإن المسلم اليه سيرد اليه عشرة كان قد انتفع بها ، فيكون رأس المال في الوسق الباقي : عشرة ومنفعة العشرة التي أعيدت ، وهذا لا يجوز ، كما لو حصل ذلك في أول العقد (٢٥٨) .

• (٢٥٦) القاموس : ٢٣/٤ ، المغني : ٢٢٥/٤ .

• (٢٥٧) انظر : تحفة الفقهاء : ٢٠/٢ ، المدونة : ٦٩/٩ وما بعدها ، المغني :

• ٣٤٣/٤ ، مختصر المزني هامش الام : ٢٠٨/٢ .

• (٢٥٨) انظر : المغني : ٣٤٣/٤ .

واجيب عن ذلك :

بأن الوسق الباقي مقابل بحصته من الثمن فقط ، ولا يضر حصول
المنفعة المقابلة للوسق الآخر بعد بطلان السلم فيه ؛ لأنها غير مقصودة ولا
مشروطة ، والا للزم من ذلك بطلان الاقالة أصلا ؛ لأن من أقال في الكل
فقد انتفع بالثمن ، ومن أقال مشتري السلعة فقد انتفع بثمرها طيلة بقائها
عند المشتري وهكذا ؛ فلو قلنا : بأن حصول المنفعة مؤثر في الاقالة ، لما
جازت اقالة ، وهذا خلاف ما ندب اليه الشارع •

واحتج الفريق الثاني :

بأن الاقالة مندوب اليها ؛ لأنها من عمل المعروف ، فكما تجوز في
الكل تجوز في البعض ؛ لأن كل معروف جاز في الجميع جاز في البعض ؛
كالإبراء ، والانظار ؛ فان الإبراء في بعض الدين أو كله مندوب اليه ؛
والانظار في كله أو بعضه مندوب اليه ؛ فكذلك الاقالة •

وبهذا يترجح عندي هذا المذهب •

والله أعلم ، وأسأله حسن الختام ، والحمد لله رب العالمين •

مركز تحقيق كاتوير علوم إسلامي

فهرس لاهم المصادر

وقد رتبته على الفنون ، وراعت فيه الاختصار لضيق المجال .

القرآن الكريم

(أ - كتب الحديث)

- ١ - جامع الترمذي - نشر المكتبة الاسلامية .
- ٢ - سبل السلام - نشر المكتبة التجارية بمصر .
- ٣ - سنن ابن ماجة - نشر دار احياء الكتب العربية .
- ٤ - سنن أبي داود - نشر دار احياء السنة النبوية .
- ٥ - سنن الدار قطني - طبعة دهلي - ١٣١٠هـ .
- ٦ - السنن الكبرى للمبيهقي - طبعة دار المعارف العثمانية ، الهند ، ١٣٥٣هـ .
- ٧ - سنن النسائي - المطبعة المصرية .
- ٨ - شرح الزرقاني على الموطأ - مطبعة مصطفى محمد بمصر ، ١٣٥٥هـ .
- ٩ - شرح صحيح مسلم - للنووي ، المطبعة المصرية .
- ١٠ - شرح معاني الآثار - للطحاوي ، مطبعة الانوار المحمدية ، ١٣٨٨هـ .
- ١١ - صحيح البخاري - مطبوع بهامش فتح الباري الآتي .
- ١٢ - صحيح مسلم - مطبوع بهامش شرح مسلم السابق .
- ١٣ - عمدة القاري - شرح صحيح البخاري ، للعيني ، الطبعة المنيرية ، ١٣٤٨هـ .
- ١٤ - فتح الباري - شرح صحيح البخاري ، للعسقلاني ، المطبعة الاميرية ، ١٣٠٠هـ .
- ١٥ - مجمع الزوائد - للنيسبي ، نشر مكتبة القدسي بمصر ، ١٣٥٢هـ .

١٦- المستدرك - لثعناكم النيسابوري ، طبعة دار المعارف ، الهند ،

١٣٣٤هـ .

١٧- المنتقى شرح الموطأ - لأبي انوليد الباجي ، مطبعة السعادة بمصر ،

١٣٣٢هـ .

١٨- الموطأ - للإمام مالك ، مطبوع بهامش المنتقى السابق .

١٩- نصب الراية - للزيلعي ، مطبعة دار المأمون ، ١٣٥٧هـ .

٢٠- نيل الاوطار - للشوكاني ، مطبعة مصطفى الحلبي ، ١٣٤٧هـ .

(ب - كتب الفقه)

« ١ - الفقه الحنفي »

٢١- الاختيار - للموصللي ، المطبعة النيرية ، ١٣٣٧هـ .

٢٢- البحر الرائق - شرح الكنز ، لابن نجيم ، المطبعة العلمية بمصر ،

١٣١١هـ .

٢٣- بدائع الصنائع ، للكاساني ، مطبعة امام بمصر ، ١٩٧١م .

٢٤- تبين الحقائق - للزيلعي ، مع حاشية الشلبي ، المطبعة الاميرية ،

١٣١٣هـ .

٢٥- تحفة الفقهاء - للسمرقندي ، نشر دار الفكر بدمشق .

٢٦- الدر المنتقى - مع مجمع الانهر ، علي ملتقى الابحر ، دار الطباعة

العامرة .

٢٧- الدر المختار - مع حاشية رد المحتار ، لابن عابدين ، مطبعة علي بك ،

استانبول .

٢٨- الفتاوى الحنفية - طبعة بولاق .

٢٩- الفتاوى الهندية - طبعة بولاق .

٣٠- المبسوط - للسرخسي ، طبع دار السعادة .

٣١- مختصر الطحاوي ، طبع دار الكتاب العربي بمصر ، ١٣٧٠هـ .

٢٢- الهداية - مع شرحي العناية وفتح القدير ، مطبعة مصطفى محمد .

« ٢ - الفقه المالكي »

- ٢٣- التاج والاكلیل - لمختصر خليل ، نشر مكتبة النجاح ، ليبيا .
- ٢٤- حاشية العدوي - مع شرح الرسالة ، مطبعة محمد علي صبيح .
- ٢٥- شرح الدردير ، على مختصر خليل ، مع حاشية السنوئي .
- ٢٦- المدونة - مالك ، مع مقدمات ابن رشد ، مطبعة السعادة ، ١٣٢٣هـ .
- ٢٧- مواهب الجليل ، شرح مختصر خليل ، نشر مكتبة النجاح ، ليبيا .

« ٣ - الفقه الشافعي »

- ٢٨- الام - للامام الشافعي ، مع مختصر المزني ، مطابع الشعب ، بمصر .
- ٢٩- حاشية الباجوري على ابن قاسم - مطبعة دار احياء الكتب العربية .
- ٤٠- الحاوي الكبير - للماوردي ، مخطوط ، دار الكتب المصرية ، رقم/٨٣ ، فقه شافعي .

٤١- شرح المحلى على المنهاج مع حاشيتي قليوبي وعميرة . دار احياء الكتب العربية .

- ٤٢- مغني المحتاج - للشرييني ، مطبعة مصطفى محمد ، بمصر .
- ٤٣- نهاية المحتاج ، للرملي ، مع حاشية الشيرازي ، مطبعة مصطفى الحلبي .

- ٤٤- المجموع - للنوي ، مطبعة العاصمة ، بمصر .
- ٤٥- المهذب - للشيرازي ، مطبعة مصطفى الحلبي ، ١٣٤٣هـ .

« فقه بقية المذاهب »

٤٦- البحر الزخار - للمهدي لدين الله ، مطبعة انصار السنة المحمدية - ١٣٦٧هـ .

٤٧- شرائع الاسلام - للحلي ، مطبعة الآداب بالنجف . ١٣٨٩هـ .

٤٨- الروض النضير ، شرف الدين السياغي ، نشر مكتبة المؤيد ، بالطائف .

١٣٨٨هـ .

٤٩- المغني - لابن قدامة ، مطبعة المنار بمصر ، ١٣٤٨هـ .

٥٠- المحلى - لابن حزم ، نشر المكتب التجاري - لبنان .

« ٤ - فقه الخلاف »

٥١- اعلام الموقعين ، لابن القيم ، نشر دار الكتب الحديثة بمصر .

٥٢- بداية المجتهد - لابن رشد ، مطبعة مصطفى الحلبي ، ١٣٣٩هـ .

٥٣- الفقه على المذاهب الاربعة ، للجزري ، دار الكتب المصرية ، ١٣٥٥هـ .

٥٤- القوانين الفقهية - لابن الجزري ، طبع لبنان .

٥٥- المعاملات في الشريعة الاسلامية والقوانين المصرية ، لاحمد أبي الفتح .

(٣ - كتب متنوعة)

٥٦- الاتقان ، للسيوطي ، المطبعة الموسوية بمصر ، ١٢٧٨هـ .

٥٧- الاصابة - لابن حجر العسقلاني ، مطبعة السعادة بمصر ، ١٣٢٨هـ .

٥٨- الجامع لأحكام القرآن - للقرطبي ، دار الكتب المصرية ، ١٣٦٨هـ .

٥٩- فواتح الرحموت - شرح مبين لمبهمات الحديث ، المطبعة الاميرية ، ١٣٢٢هـ .

٦٠- القاموس المحيط - للفيروزآبادي ، المطبعة الحسينية بمصر ، ١٣٣٠هـ .

٦١- كشف اصطلاحات الفنون ، للمتهانوي ، نشر شركة خياط بيروت ،

١٩٦٦م .

٦٢- لسان العرب ، لابن منظور ، نشر دار صياد بيروت ، ١٣٧٦هـ .

٦٣- المستصفى ، للامام الغزالي ، المطبعة الاميرية ، ١٣٢٢هـ .

٦٤- ميزان الاعتدال - الناصبي ، دار احياء الكتب العربية ، ١٣٨٢هـ .

محتويات العدد

الصفحة

٣

١ - حكم الجعالة في الشريعة الإسلامية

السيد ابراهيم فاضل الدبور

٤٩

٢ - اختلاف الدين باعتباره مانعاً من الارث

السيد احمد حسن الطه

٨٥

٣ - اسلوب الاسلام في وقاية المجتمع من تعاطي المسكرات

الدكتور احمد عبيد عبدالله

١٢٥

٤ - التدليس وحكمه عند المحدثين

السيد حارث سليمان الضاري

١٦١

٥ - الآثاريون والتاريخ الاقتصادي

الدكتور حسام الدين قوام الدين

٦ - تطور المفاهيم والتفاهيم النقدية من الجاهلية الى

١٧١

القرن الثاني الهجري

الدكتور حكمت علي

٢٠٣

٧ - منهج البحث في السنة

الدكتور صبحي محمد جميل

٢٣٥

٨ - فكرة الخطأ في قانون العقوبات

الدكتور ذنون احمد الرجبو

٢٥١

٩ - من الجانب النفسي والتربوي عند الغزالي

السيد طارق جمعة حمد

٢٨٥

١٠ - علاقة الأدب والنقد بالبلاغة

الدكتور مهدي صالح

٢٩٥

١١ - أحكام السلم « بحث مقارن »

الدكتور هاشم جميل عبدالله